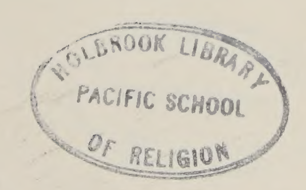



SIGILL. SCHOLAE RELIGIONIS PACIFICAE
COND. A.D. 1866
PRO
VERITATE
ET
REGNO
DEI
CHARLES HOLBROOK LIBRARY
Pacific School of Religion


HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION







Festgabe

für

Wilhelm Herrmann

zu seinem 70. Geburtstage

dargebracht von Schülern und Kollegen

Herausgeber

Martin Rade und Horst Stephan

Mit einem Bilde



Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1917



Zeitschrift

für

Theologie und Kirche

Von Johannes Gottschick begründet

Organ für systematische und prinzipielle Theologie

In Verbindung mit

Beth Eck Häring v. Harnack J. Kaftan Kattenbusch Lobstein Loofs E. W. Mayer R. Otto O. Ritschl Scheel M. Schulze Steinmann Stephan Thieme Titius F. Traub Troeltsch J. Wendland Wendt Wobbermin

herausgegeben von

D. W. Herrmann und D. M. Rade
Professoren der Theologie in Marburg

Siebenundzwanzigster Jahrgang 1917

Mit einem Bilde



Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1917

Druck von H. Laupp jr in Tübingen





W. Herrmann.

Zeitschrift für Theologie und Kirche. 1917. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen.

Hochverehrter Herr Geheimrat!

Die Stürme des Kriegs ziehen unsern Sinn nach außen, in die Welt der Völkerkämpfe. Und doch sehen wir, daß wir unsere Aufgabe innerhalb der Weltgeschichte nur dann lösen können, wenn wir aus den Tiefen der Seele immer neue Kräfte dafür gewinnen. Darum drängt es uns jetzt erst recht zu den Füßen derer, die ihr ganzes Wirken der Pflege und dem Verständnis des inneren Lebens geweiht haben.

In diesem Sinne begrüßen wir Sie, hochverehrter Herr Geheimrat, an Ihrem 70. Geburtstage besonders herzlich. Wenn ein Theologe unserer Zeit, dann haben Sie der evangelischen Theologie und Kirche geholfen, die Besinnung über ihren herrlichsten Besitz zu vertiefen. Denn Sie haben mit prophetischer Strenge unabläßig von den Außenwerken des religiösen Lebens und von den Vermischungen der Religion mit anderen Geistesgebieten hingewiesen auf das innerste Wesen des evangelischen Glaubens und der Religion selbst. Und Sie haben gelehrt gangbare Wege suchen, um die in ihrer Selbständigkeit verstandene Religion mit den wissenschaftlichen Mitteln der Gegenwart zu vertreten. So haben Sie den Glauben des Neuen Testaments und Luthers, aber auch das Denken Kants und Schleiermachers aufs neue lebendig machen geholfen. Ein Menschenleben lang stehen Sie damit in der vordersten Linie Derer, die es sich zur Aufgabe machten, gleichmäßig die weltüberwindende Kraft des Glaubens und die herrliche Freiheit der Kinder Gottes nach allen Seiten zu entwickeln.

Tausende danken Ihnen, Ihren Schriften und Vorlesungen, diesen höchsten Dienst. Wenn das Schicksal dieser Tage den Dank

nicht so volltönend und allseitig hervortreten läßt, wie es zu anderer Zeit geschehen wäre, so wollen doch wenigstens wir ehemaligen Hörer und Marburger Fachgenossen (einschließlich eines, der wenigstens ein Semester lang hier Ihr Fachgenosse war) versuchen, stellvertretend das anzudeuten, was Theologie und Kirche Ihnen schulden. Möge gerade die Verschiedenheit der Stimmen, die aus diesem Buche tönen, sinnbildlich die Fülle der Wirkungen zeigen, die Ihrer Arbeit auf den verschiedensten Gebieten mittelbar oder unmittelbar geschenkt worden sind! Da Sie niemals darnach strebten, Ihre Schüler in die Fesseln eines alleinseligmachenden Systems zu schlagen, sondern immer nur echtes wahrhaftiges Leben in Theologie und Kirche wecken wollten, so werden Sie in dieser Mannigfaltigkeit einen Vorzug begrüßen. Freilich ist sie nicht so reich, wie wir wünschten; hießen uns schon von vorn herein äußere Gründe, welche eben die Not der Zeit mit sich brachte, die Grenzen der Mitarbeit eng ziehen, so hat das militärische Geschick uns nachträglich noch wichtige Beiträge geraubt.

Nehmen Sie diese bescheidene Gabe freundlich entgegen. Sie stammt aus aufrichtigem Herzen und ist von dem heißen Wunsche begleitet, daß Gott Sie noch lange unter uns wirken lasse als den treuen Eckart der um eine tiefere und reinere Erfassung ihres religiösen Besitzes ringenden Theologie!

Marburg, den 6. Dezember 1916.

Rade Stephan

Inhaltsverzeichnis

sachlich geordnet.

Der Inhalt selbst folgt alphabetisch nach den Verfassern.

I.

II.

III.

Zu diesem Jahrgang wird als Ergänzungsheft ausgegeben:

Dr. Ernst Barnikol

Studien zur Geschichte der Brüder vom gemeinsamen Leben.

Die erste Periode der deutschen Brüderbewegung:
Die Zeit Heinrichs von Ahaus.

Der Begriff der Persönlichkeit bei Schleiermacher und in der Gegenwart

unter besonderer Berücksichtigung von Eucken.

Von Lic. **Karl Bachmann**, Pfarrer in Cassel.

Mit der stärksten Betonung des persönlichen Ich hatte Luther vor der Menschheit gestanden, als er auch die Irrtumsmöglichkeit eines Konzils einräumen mußte und die persönliche Gewißheit in höchster Steigerung darstellte durch das Wort: „Sollst du selig werden, so mußt du des Wortes der Gnaden so gewiß für dich selbst sein, daß, wenn alle Menschen anders sprächen, ja alle Engel Nein sagten, du dennoch könntest allein stehen und sagen: Noch weiß ich, daß dies Wort recht ist." Heilsgewißheit wollte auch die Erbin Luthers, die evangelische Kirche, ihren Gliedern bieten in dem Bewußtsein, daß hierin gerade die ihrer selbst mächtige Persönlichkeit ruht; aber sie tat es, indem sie gleichzeitig entwertete, was sie stärken wollte. Durch ihre Inspirationslehre wollte sie die persönliche Heilsgewißheit sichern, indem sie für die Entstehung der heiligen Schrift jede persönliche Selbsttätigkeit ausschloß. So war der lutherischen Dogmatik das unpersönliche Moment als Einschlag des Ganzen mitgegeben.

Schleiermacher zuerst stellt die Persönlichkeit in den Mittelpunkt seiner Glaubenslehre. Er macht Ernst damit, daß die Religion in der Persönlichkeit des Einzelnen wurzelt. Er braucht den Begriff in zweifachem Sinne und spricht von einer fleischlichen Persönlichkeit, die er auch niederes oder sinnliches Bewußtsein nennt [1]), und von der Persönlichkeit im eigentlichen Sinne, die

1) Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt von Dr. Friedrich Schleiermacher. Berlin 1821. 2, 362. 170.

mit dem Gottesbewußtsein [1]) oder höheren Bewußtsein [2]) identisch ist. Dieses lebt im Menschen zunächst nur als ein Verlangen nach Gemeinschaft mit Gott. Es kann bis an die Grenze der Bewußtlosigkeit zurückgedrängt, doch nie vollkommen erloschen sein [3]). Der sinnliche Trieb — so wird auch das niedere Bewußtsein genannt — hat in dem Werden des Menschen das Uebergewicht, das Gottesbewußtsein ist kraftlos [4]) gemäß dem Wort: οὐ πρῶτον τὸ πνευματικὸν ἀλλὰ τὸ ψυχικόν [5]). Aber das niedere und höhere Bewußtsein stehen sich durchaus nicht im Sinne eines schroffen Dualismus gegenüber, sondern das niedere Bewußtsein sichert dem höheren einen Reichtum von Stoff, ohne den dieses farblos, ja inhaltsleer sein würde. Die Welt bietet eben durch das niedere Bewußtsein dem personbildenden höheren Bewußtsein „eine Fülle von Reizmitteln dar, an denen sich das Bewußtsein des höchsten Wesens verwirklichen kann“ [6]). Freilich ist mit dem niederen Bewußtsein eine Trübung der Gottesvorstellungen gegeben. Gerade die Befangenheit im Sinnlichen bestimmt den Verstand, das Gottesbewußtsein zu versinnlichen. „Als das schlimmste Erzeugnis dieses Bestrebens“ bezeichnet Schleiermacher die Abgötterei, wie sie von Paulus im Römerbrief 1 18—24 geschildert wird; aber auch alles Menschenähnliche in unsern Vorstellungen von Gott ist als ein „verschwindender Ueberrest der Abgötterei“ anzusehen. Desgleichen führt das Befangensein im Sinnlichen (= den weltlichen Dingen) zu einer „Beruhigung“ in „einem bloß äußerlichen Gottesdienst ohne Geist und Wahrheit“. Auf diesen Gebieten ist eine Reinigung der Vorstellungswelt unerläßlich, wobei allerdings für das Gebiet der Abgötterei betont wird, daß das Menschenähnliche in unsern Vorstellungen von Gott nirgends ganz auszutilgen wäre [7]). Immerhin ist dem Menschen kraft seines höheren Bewußtseins gegeben, Kritik an seiner Vorstellungswelt zu üben, den Anthropomorphismus auszutreiben und gegen sich selbst und seine Neigungen auf der Hut zu sein. So liegt für Schleiermacher *in dem Begriff der Persönlichkeit selbst die Kraft der Abwehr aller Illusionen.* Seine dialektischen Erörterungen z. B. über die christlichen Zukunftshoffnungen beweisen das. Man braucht ihnen durchaus nicht zuzustimmen, aber der Persönlichkeit

---

1) Ebenda 2, 17. 2) Ebenda 2, 170. 3) 2, 352/353.
4) 2, 125. 5) 1. Kor. 15 46. 6) 1, 324. 7) 2, 22/23.

ist durch diese kritische Kraft etwas beigemischt, was sie über individuelle Neigungen erhebt und Heilmittel wider alle Subjektivität ist. Hier hat Schleiermacher eine Apologetik getrieben, die heute noch außerordentlich wertvoll ist, und einen Begriff der Persönlichkeit herausgearbeitet, der vom Erdgeruch nichts mehr verspüren läßt.

Neben der kritischen ist die Expansionskraft der Persönlichkeit oder des frommen Selbstbewußtseins betont. Ihm strömen von allen Seiten Reizmittel zu, die in ihm sich zu frommen Erregungen umsetzen. Die Welt in allen ihren Teilen liefert diese Reizmittel [1]). Es gibt nichts in der Welt, was nicht in die Erregungen des frommen Selbstbewußtseins umgesetzt werden könnte. Davon macht das Unangenehme — Leiden, Tod — so wenig eine Ausnahme wie das Angenehme [2]). Hierin steckt der ungeheure Optimismus von der Vollkommenheit der Welt, der aus einer alles in fromme Erregungen umwandelnden Persönlichkeit erwächst, hierin haben wir aber auch die Behauptung von der gewaltigen Ausdehnungskraft des frommen Selbstbewußtseins. Es gibt nichts, was ihm fremd bleiben dürfte. Schleiermacher behandelt den Versuch des Menschen, sich dem Uebel in der Welt dadurch zu entziehen, daß er sich möglichst wenig „mit der äußeren Welt und den übrigen Menschen in Berührung setzt“. Was würde die Folge sein? Er würde sich „auf das kleinste Maß des Bewußtseins“ [3]) zurückbringen und sein Leben als menschliches aufgeben. So betont Schleiermacher den universalen Charakter der menschlichen Persönlichkeit. Sie nimmt auch die Fortschritte der Naturwissenschaft dankbar in ihr umfassendes Wesen auf und begrüßt die fortschreitende Entwicklung der Welterkenntnis als eine Erweiterung des Gebietes der religiösen Erregungen [4]). Hier betont er also die Weltweite der Persönlichkeit, der frommen Persönlichkeit, ist doch die Religion für den Verfasser der Glaubenslehre so gut wie für den Redner über die Religion [5]) die einzige und geschworne Feindin aller Pedanterie und aller Einseitigkeit. Wie wenig ängstlich war Schleiermacher vor den Ergebnissen der Wissenschaft!

---

1) 1, 317 ff. 2) 1, 330. 185/186. 3) 2, 98. 4) 1, 323.

5) Ueber die Religion, Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. In ihrer ursprünglichen Gestalt neu herausgegeben von Otto. [3]1913, S. 35.

Mit dem universalen Charakter der Persönlichkeit gehört aber zusammen, so sehr sie sich zuerst auszuschließen scheinen, die innere Geschlossenheit. Gewiß, die Welt flutet mit der Fülle ihrer Reizmittel auf den Menschen ein; als Persönlichkeit aber wird er nicht in ihren Wirbel hineingerissen, seine Gegenwirkung ist nicht einer unbewußten Nervenreaktion gleich; denn „keine äußere Einwirkung bestimmt schon an und für sich auch die Gegenwirkung, sondern jede Erregung wird erst in den innersten Mittelpunkt des Lebens aufgenommen, und aus diesem geht auch die Gegenwirkung hervor". In diesem innersten Mittelpunkt des Lebens quillt die Freiheit. Hier bestimmt der Mensch selbst sein Tun. In dieser Selbstbestimmung oder Freiheit des Willens ruht die „Persönlichkeit selbst". Wohl mögen solche Gedanken unter der starken Betonung der frommen Erregungen mehr zurücktreten, hängen diese doch mit den „leidentlichen Zuständen des Menschen" [1]) zusammen: Schleiermacher betont doch, daß „zwar die leidentlichen Zustände des Menschen durch die Einwirkung der ganzen übrigen Welt bedingt sind, er aber in seiner Selbsttätigkeit der ganzen übrigen Welt entgegentritt". Das gesamte Verhalten der menschlichen Persönlichkeit ist in dieser Passivität und Aktivität eingeschlossen. Das gilt erst recht für das besondere Gebiet der göttlichen Gnade. Schleiermacher versucht nicht in alter scholastischer Weise göttliches und menschliches Verhalten gegeneinander abzugrenzen und auszugleichen. Er betont die „göttliche Tätigkeit, bei der sich die menschliche Natur nur aufnehmend verhält", fährt aber dann fort: „die erscheinende Seite jener göttlichen Tätigkeit ist die höchste menschliche Selbsttätigkeit" [2]). So zeichnet Schleiermacher das Selbstbewußtsein des Christen nach seinen äußersten Polen. Am stärksten spricht er aber doch die Autonomie der Persönlichkeit aus in dem Wort, daß das Selbstbewußtsein jeden Moment des Daseins nur als Selbsttätigkeit auffaßt [3]). Autonomie und Abhängigkeit, Freiheit und Gnade gehören zusammen. So empfängt der Begriff der Persönlichkeit auch unter dieser Betrachtung einen Reichtum an Spannkraft, der ihm unveräußerlich bleiben muß.

Das Ideal der Persönlichkeit kann natürlich nur von ihm gefunden werden in „dem immer lebendig gegenwärtigen und tätigen Sein Gottes in der menschlichen Natur". Hierauf beruht die

1) 1, 322. 2) 2, 168. 3) Ebenda.

„Unsündlichkeit des Erlösers", hier liegt das Ziel der Entwicklung menschlicher Persönlichkeit. Zum ersten Male wird von Schleiermacher in großartig angelegter Darstellung, die nur durch den engen Anschluß der Disposition an traditionelle Einteilungen leidet, der Prozeß, das Werden der Persönlichkeit durchgeführt. Innerlich ist jedem menschlichen Dasein[1]) gegeben „das Mitgesetztsein des höchsten Wesens selbst". Das fromme Abhängigkeitsgefühl ist die Wirkung oder Begleiterscheinung dieses „Mitgesetztseins". Es entwickelt sich aber nur an den Erfahrungen, die man aus den Anstößen der umgebenden Welt gewinnt[2]). Dazu ist äußerlich nichts anderes nötig als „sinnliches Selbstbewußtsein überhaupt" und das Fehlen einer frevelhaften Scheu vor der „Strenge des Gottesbewußtseins"[3]). Das Bewußtsein des allgemeinen Naturzusammenhanges bringt z. B. am leichtesten mit sich die Belebung des Gottesgedankens[4]) zum unmittelbaren Gefühl. Nun kann sich aber das Gottesbewußtsein nicht in ruhigem Wachstum entwickeln. In das einwohnende Bewußtsein von Gott hat der Gegensatz sich hineingebildet[5]). Er besteht darin, daß das sinnliche Bewußtsein von jenem höheren Bewußtsein nicht ganz durchdrungen und bestimmt wird[6]), und erklärt sich lediglich daraus, daß „das Fleisch" schon eine Größe war, als der Geist es noch nicht war. So wird das Werden der Persönlichkeit zu einer „allmählichen Ueberwindung" des Gegensatzes, die mit einer Hemmung der Tätigkeit des Geistes (= Gottesbewußtseins = höheren Bewußtseins) verbunden ist[7]). Die Entwicklung des Geistes erfolgt „stoßweise", dann tritt er wieder zurück hinter das sinnliche Bewußtsein. Zudem nimmt er nicht die ganze Sinnlichkeit in seine Einflußsphäre, da er sich nicht gleichmäßig in jede Richtung der Sinnlichkeit hineinbilden kann[8]). Aber das sind durchaus von Gott geordnete Zustände[9]); es ist einfach die Natur der Entwicklung. Für Gott gibt es keine Sünde; aber was hat Gott gedacht („wenn wir

---

1) Schleiermacher beruft sich in der Glaubenslehre auf Apg. 17 27 f. 1, 175 f.

2) Das fromme Abhängigkeitsgefühl wird scharf geschieden von dem Abhängigkeitsgefühl, das auf einer Wechselbeziehung zu Teilen der Welt beruht und infolgedessen immer gemischt sei mit tätiger Einwirkung auf diese Teile 1, 174.

3) 1, 177/178. 4) 1, 183/184. 5) 2, 1. 6) 2, 13.
7) 2, 20/21. 8) 2, 20. 21. 23. 24. 9) 2, 105/106.

es so nennen dürfen") [1], als er dies ordnete? Er hat nur gedacht „die Fürsichentwicklung des sinnlichen Selbstbewußtseins" und „das in Erwartung des Erlösers verborgene Gottesbewußtsein". Für den zur Persönlichkeit sich entwickelnden Menschen erscheint der Gedanke Gottes als Sündenbewußtsein. Das Böse hat aber kein reales Dasein für Gott. Es gibt „keine Idee des Bösen". Alles, was zum Werden der menschlichen Persönlichkeit gehört, Sündenbewußtsein, Gewissen, ist schließlich nichts anderes als „eine besondere Handlungsweise in der göttlichen Hervorbringung des Endlichen" [2]. Für den Menschen, der eine religiöse Persönlichkeit werden soll, ist das Korrelat des Sündenbewußtseins die Erlösung. Wie aber das Sündenbewußtsein nichts anderes ist als der menschliche Ausdruck der göttlichen Ordnung von der Priorität des Sinnlichen vor dem Geistigen, so ist die Erlösung ihrem Wesen nach Befreiung des der menschlichen Natur angehörigen Gottesbewußtseins aus dem Zustand der Unterdrückung [3]. Dieses Neue ist eine fundamentale Stärkung des Gottesbewußtseins, freilich keine absolute: dann müßte das „alte Leben" völlig verschwinden; aber es verschwindet „in der Zeit" nicht. Die religiöse Persönlichkeit befindet sich in steter Annäherung an das Ziel der völligen Durchdringung des sinnlichen Bewußtseins mit dem göttlichen Bewußtsein. Das „Alte" „löst sich nur allmählich auf" „und in der Zeit nie vollkommen" [4]. Die fundamentale Stärkung des Gottesbewußtseins erfolgt in der „Vereinigung des Menschen mit Christo". Diese widerfährt nun aber nicht eher dem Gläubigen, „als bis die Sünde sich in seinem Leben schon entwickelt hat" [5]. Diese aber ist immer noch eine Macht der „Gewohnheit" und eine Macht, die „vor ihm und außer ihm begründet ist". So „bleibt" sie „immer nur im Verschwinden begriffen".

In der Glaubenslehre war für Schleiermacher selbstverständlich nicht der Ort, einer Entwicklung des Gottesbewußtseins vor und außer Christo nachzuspüren. Allerdings scheint der erwähnte Gedanke von einem vor Christo v e r b o r g e n e n Gottesbewußtsein eine solche Entwicklung auszuschließen, doch findet sich daneben eine andere Vorstellung, die der Tatsache der Religionen außer Christo gerecht wird. In den „Reden" kennt Schleiermacher auch

1) 2, 134/135. 2) 2, 137. 3) 2, 309. 310. 4) 2, 311.
5) 2, 359. 360.

eine Entwicklung des Gottesbewußtseins außer Christo. Er glaubt, dort die Geschichte der Religiosität eines Jeden in großen Zügen beschreiben zu können. „Es sind — sagt er — zuerst „dunkle Ahndungen, welche, ohne das Innere des Gemüts zu durchdringen, unerkannt wieder verschwinden." Später erst geschieht es dann, daß „der Sinn fürs Universum in einem klaren Bewußtsein und in einer bestimmten Anschauung für immer aufgeht"[1]). Schleiermacher kann auch den Prozeß des Werdens der religiösen Persönlichkeit dort, wo er von Bekehrung spricht, in die Form der Vorstellung von zwei Lebensgebieten oder Welten kleiden. Er spricht von einem Gesetztsein des Menschen in die Gemeinschaft der Sünde und einem Gesetztsein in die Gemeinschaft Christi[2]). Das „Gesamtleben der Sünde" wird dem neuen in Christo begründeten Gesamtleben gegenübergestellt. Die Vorstellung von dem Kampf zweier Welten innerhalb der werdenden Persönlichkeit klingt an.

Der Kampf innerhalb der Persönlichkeit verliert — das kann nicht geleugnet werden — an Wucht dadurch so viel, daß „das Böse kein reales Dasein hat" — für Gott. Eine solche Betrachtungsweise ex deo scheint m. E. auf eine Schwächung der persönlichen Energie auszulaufen. Das Irrationale wird rationalisiert. Wie sehr dagegen die Sünde die menschliche Persönlichkeit in Frage stellt, dies wird nicht stark genug betont. Man wird Schleiermacher nicht unrecht tun, wenn man sagt, daß in seiner Glaubenslehre die aufrüttelnde Kraft nicht zu ihrem Rechte kommt. Dabei wird nicht verkannt, daß eine Spannung und Bewegung, ohne die es eine Persönlichkeit nicht gibt, wohl in eigenartiger Weise zum Ausdruck kommt. *Persönlichkeit ist die für das Unendliche, für Gott aufgeschlossene Individualität.* Darin liegt die Abwehr alles Subjektivistischen, Willkürlichen, Egoistischen, aber auch die Anerkennung des Individuellen für den Wert der Persönlichkeit. Nirgends findet dies Zweite schärfere Hervorkehrung als in der 5. Rede über die Religion, wo scharf und klar die Bedeutung der individuellen Erfahrungen für das religiöse Lebensgebiet in immer neuen Wendungen ausgeführt wird. Was aber bei Schleiermacher unverkennbar überwiegt und in das Ganze einen künstlerisch-weichen Zug bringt, das ist die *ästhetisch*-universale Betrachtungsweise. Unter ihr steht doch immer wieder

---

1) Ueber die Religion 133. 2) 2, 333. 168.

die Persönlichkeit. Sie ist ein Endliches dem Unendlichen gegenüber. So führt von hier aus kein Weg zu dem Begriff des persönlichen Gottes. Schleiermacher vermeidet den Ausdruck.

Von Schleiermacher führt ein Weg zu Eucken, trotzdem mehr als ein halbes Jahrhundert zwischen ihnen liegt. Der Begriff der Persönlichkeit hat nun einmal überragende Bedeutung gewonnen. „Der Wahrheitsgehalt der Religion" wird gerade so gut wie Schleiermachers Glaubenslehre von ihm beherrscht. Noch stärker ist die Zweifelsfrage geworden: Ist unser Glaube nicht eine Einbildung des Menschen, der stolz eine Persönlichkeit sich nennt? Gewiß, schon vor Schleiermachers künstlerischem Auge dehnte sich das Universum, und seine religiöse Persönlichkeit wagte den Hochflug in die unermeßliche Weite. So weiß er sich undurchdringlich gewappnet und unüberwindlich gegenüber allen Verächtern der Religion. Er weiß sich auf hohem Standort, nicht in der Sphäre menschlicher Beschränktheit, wenn er für die Religion seine mächtige Lanze einsetzt. Schärfer sind die Angriffe geworden. Weiter hat sich das Universum gedehnt, und gar zu sehr auf das Individuum und seinen kleinen Kreis scheint die Religion zu ihrem eignen Schaden sich zurückzuziehen. Da droht also gerade auf dem Gebiete der Religion der Begriff der Persönlichkeit unheilvoll eng zu werden. Der Inhalt der Persönlichkeit verflüchtigt sich zur schwebenden Stimmung. Schleiermacher selbst führt einmal in den Reden aus[1]), daß man in den religiösesten Menschen, denen es an andern Antrieben zum Handeln fehlte, die Religion als etwas Unvollkommenes erkennen muß, aber eben nur dann, wenn sie sich isoliert und also krankhaft wird.

Gegen diese Isolierung der Religion wendet sich Eucken im Interesse eines Idealbegriffes der Persönlichkeit. „Das von der Religion ausschließlich erfüllte Leben unterliegt leicht der Gefahr, von der Weltarbeit abzulenken und sich lediglich in die eigene Zuständlichkeit einzuspinnen"[2]). Dieses Sicheinspinnen in die eigene Zuständlichkeit erklärt er als eine Art Selbstverteidigung des seelischen Lebens gegen die Arbeit an den Objekten, die ihrerseits völlig die

1) Ueber die Religion 36 ff. Deutlicher die dritte Auflage an derselben Stelle.

2) Der Wahrheitsgehalt der Religion von Rudolf Eucken, [2] Leipzig 1905 (weiterhin mit „W" bezeichnet) S. 225 ff.

Seele aufsaugen und alles Dasein mechanisieren wollen. Sie aber sind unfähig das ganze Leben zu erfüllen. So gibt das Subjekt den Objekten den Abschied in der sicheren Erfassung der Wahrheit, daß es mehr ist als die Sachen. So sucht es in sich selbst alles, und losgelöst von jeglicher Außenwelt, wird „seine eigene Zuständlichkeit seine Welt und das Auskosten seiner Empfindungen, die Verfeinerung seiner Stimmungen sein Leben". Auch diese Flucht zur Rettung des eigenen Selbst endet in einer Sackgasse. Man will seinen Eigenwert bewahren. Dieser aber, ohne jede straffe und freudige Arbeit an den Objekten, verflüchtigt sich „ins Schattenhafte". Das seelische Leben, das man um jeden Preis festhalten wollte, verliert seine Wirklichkeit, wird zum Traume. So aber wächst im Leben des Subjekts wieder die Sehnsucht nach dem Objekt „als einem für unser Leben unentbehrlichen Halt". Der Kampf hebt von neuem an. Dieser Kampf aber von Subjekt gegen Objekt und von Objekt gegen Subjekt, wobei doch das Objekt unentbehrlich bleibt für das Subjekt, wenn dieses sich nicht in flüchtige Stimmung auflösen soll, beweist, wie sehr beide zur Schöpfung der Persönlichkeit aufeinander angewiesen sind; aber da beide sozusagen nicht Maß halten können, um zu einem rechten Einklang zu kommen, wird ein „Hin- und Herschwanken" unausbleiblich sein, wie z. B. in unserer Zeit „zwischen seelenloser Technik und frei schwebender Stimmung". Die Persönlichkeit ist aber erst da gegeben, wo das Subjekt am Objekt seinen Halt, seine Erstarkung gefunden hat, ohne durch dieses unterjocht zu werden. Knapper, in geradezu monumentaler Kürze, und am Ziele eines anderen Weges formuliert W. Herrmann: „Der Mensch findet sich selbst nur in der Hingabe an das Objekt"[1]).

Aber die Objekte selbst können nicht nur einer selbständigen Innerlichkeit schaden, dadurch daß sie diese unterdrücken. Sie können auch zu einer einseitigen Lebensführung und Lebensauffassung verführen und der Persönlichkeit, die etwas Universales an sich tragen soll, einen höchst einseitigen Stempel zu ihrem eigensten Schaden aufdrücken. Eucken führt das an Kunst, Wissenschaft, Moral, Religion, praktisch-sozialem Leben aus. Die Kunst treibt, ist sie Alleinherrscherin, zur Entwicklung einer ästhetischen Lebensanschauung und zu einer „genußsüchtigen spielenden hypersensitiven Lebensführung". Die wissen-

1) Ethik,[4] Tübingen 1909, S. 32.

schaftliche Arbeit kann dazu verleiten „die Lebensaufgaben zu bloßen Erkenntnisproblemen herabzusetzen"; dies aber schadet der Lebensenergie des Subjekts oder, um den Ausdruck Euckens hierher zu setzen, „der Entfaltung einer selbständigen Innerlichkeit wie der frischen Ergreifung des unmittelbaren Augenblicks". „Eine spezifisch moralische Lebensführung pflegt hart, starr und selbstbewußt" zu machen. Die Gefahr, die eine Isolierung der Religion mit sich bringt, wurde oben schon erwähnt. Das praktisch-soziale Leben kann in schärfstem Gegensatze wieder stehen zur Innerlichkeit der Religion. Wohl kann unter seiner Betätigung „frischer Lebensmut und freudiges Selbstvertrauen" gedeihen, aber nimmt es uns ganz gefangen, so ist „eine flache Geschäftigkeit und eine seelenlose Veräußerlichung" die Folge. So vermögen diese Objekte in ihrer einseitigen Artung der Entwicklung der Persönlichkeit [1] zu schaden, aber die Hingabe an die Objekte bleibt unentbehrlich, wo es zu einer Persönlichkeit kommen soll; denn die Persönlichkeit ist der Subjektivität, der Laune, dem Meinen und Wünschen, das aus den natürlichen Neigungen erwächst, entgegengesetzt.

Weiteste Kreise werden dieser Gedankenreihe zustimmen. Wo individuelle Selbsterhaltung und Selbsterhöhung den Lebensdrang bestimmen, da ist keine Persönlichkeit, sondern nur ein Subjekt oder, wie Eucken auch einmal anschaulich sagt, eine punktuelle Existenz. Daneben aber ist im Menschen etwas wirksam, was über die Selbstbehauptung hinausgreift zur Aufopferung für die inneren Zusammenhänge der menschlichen Gemeinschaft [2] oder sich bedingungslos einer sachlichen Notwendigkeit in der geistigen Arbeit (Kunst, Wissenschaft, Recht, Technik) unterstellt. Hier ist nicht das Entscheidende, was dem Menschen frommt und seinen Wünschen und vorgefaßten Meinungen entspricht, sondern entscheidend allein ist das Richtige. Wie bedeutsam für die Entwicklung der Persönlichkeit im Gegensatz zur Subjektivität die Unterordnung unter eine sachliche Notwendigkeit ist, und wie sehr dieser Begriff der Persönlichkeit mit dem von der theoretischen Vernunft geschaffenen Begriff des unverbrüchlichen Kausalzusammenhanges zusammenhängt, ist mir immer am deutlichsten geworden bei einem

1) Der Persönlichkeit, nicht dem Charakter, sofern sein Korrelat eben die Einseitigkeit ist.

2) W. Wundt hat im 3. Band seiner Ethik (4 Stuttgart 1912) diese irrationale Erscheinung besonders gewürdigt, vgl. die sittlichen Motive 93 ff.

Vergleich mit der Weltansicht der primitiven Völker. Hier fehlt vollständig die Anerkennung einer sachlichen Notwendigkeit, hier ist der Laune und dem Wunsch Tor und Tür geöffnet. Die Beziehungen der Dinge und Menschen lassen sich fortgesetzt durch Wunsch- und Fluch-Formeln verändern, lösen, neuknüpfen [1]). Da bleibt der Mensch stecken in seiner Subjektivität. Was bedeutet doch die wissenschaftliche Erkenntnis des Kausalzusammenhanges für die Persönlichkeit! Sie gedeiht nur bei der Unterstellung unter eine sachliche Notwendigkeit; denn hier erst beginnt das sich zu offenbaren, was das eigentlich Persönlichkeit Begründende ist. Was aber die Persönlichkeit begründet, löst vom Naturtriebe der Selbsterhaltung los, schafft ein Freiwerden für Zwecke gemeinsamer und sachlicher Art. So führt die Wissenschaft einen Kampf gegen alles menschliche Meinen und Mögen, sie ist, wie ich einmal an anderer Stelle ganz im Sinne Euckens gesagt habe [2]), eine Zermalmerin von Illusionen, die aus der Subjektivität geboren sind.

Wie die Wissenschaft die Subjektivität absetzt, so entwurzelt die Moral die kleinmenschliche Art, neben der die Persönlichkeit nicht gedeihen kann. Gerade die Moral ist — recht verstanden — niemals von Enge und Druck begleitet, sondern von dem Bewußtsein einer Wesenserhöhung. Ohne dieses Bewußtsein gibt es allerdings keine Persönlichkeit; aber es ist wesentlich verschieden von jener Selbstherrlichkeit, die der Mensch sich erträumt. Es ist nur da vorhanden und in den Augenblicken, wo die gründlichste Befreiung von der Kleinheit der bloßen Natur erfolgte. Das muß besonders festgehalten werden, weil gewiß in Zeiten großer Aufregungen, Nöte, Erschütterungen die Moral ihre selbständige Macht offenbart, aber auch hier der Verdacht nahe liegt, der sie in bloß subjektive Stimmung aufzulösen versucht. Moral wie Wissenschaft wollen in bewußtem und gewolltem Werk gedeihen. Alles dies, was uns von unserer Subjektivität befreien will, mag zunächst wie ein Druck, wie eine fremde Gewalt auf uns lasten. Bald lernen wir es — so glaube ich Eucken auffassen zu müssen — als eine Erhöhung unseres Wesens würdigen. Wir fangen an danach zu verlangen. Was an uns geschah, fängt nun an in uns

1) Die Religionen des Orients in „Kultur der Gegenwart" Teil 1, Abteilung 3, 1, S. 12. [2] Leipzig-Berlin 1913.

2) Vgl. Aufsatz im Pastoralblatt für den Konsistorialbezirk Kassel, Nr. 1 des 25. Jahrganges, S. 2.

zu geschehen. Objektiver Geistesbesitz wird vom Subjekt erfaßt, das sein Heil, seine Würde, seine Größe darin erkennt. Mit dieser innerlichen Erstarkung des Subjekts wächst aber auch die Erfahrung der Widerstände gegen jegliche menschliche Größe und Würde. Die kräftige Betonung des Subjekts erhält ihr Echo in dem Ton einer Welt, die gleichgültig, wenn nicht feindselig, den Ansprüchen geistigen Lebens gegenübersteht. Ein „Streben nach Unendlichkeit" ist in ihm — doch es „findet sich von allen Seiten fest umschlossen", „in Zielen und Kräften bedingt und begrenzt", „als ein endliches Wesen"[1]). Freiheit ersehnt das von geistigem Leben berührte Subjekt — aber „die Erfahrung des Lebens zeigt den Menschen überall gebunden und in Verhältnissen der Abhängigkeit, gebunden an andere Menschen, gebunden an die Weltumgebung, gebunden vor allem an seine eigene Natur". Der Wechsel der Zeitlage will den Menschen in die Zerstreuung hineinzwingen, aber er will nicht mit der „Flucht der Augenblicke" weggerissen werden, er verlangt nach Ewigkeit, nach Festigkeit mitten in der Zeit, damit das zeitliche Leben ihm nicht werde „zu bloßem Schein und Schatten". Er verlangt nach Größe, doch „klein zeigt der Anblick der menschlichen Dinge das Individuum gegenüber dem Ganzen der Menschheit, klein der Anblick der Welt die Menschheit gegenüber der unermeßlichen Natur". Die durch das Geistesleben geheiligten, aber auch gesteigerten Ansprüche des Subjekts stoßen auf stärkste objektive Widerstände.

Finden wir auch nur selten bei Eucken das Leben mit einem Drama verglichen, so ist doch die Entwicklung der Persönlichkeit in Euckens Gesamtanschauung höchst dramatisch, ein Kampf zwischen Subjekt und Objekt, Spiel und „Gegenspiel"[2]). Aber das Objekt ist nicht nur die äußere Welt, Objekt muß in einem bestimmten Sinne auch das Geistesleben bleiben. Der Mensch steht vor einem entscheidungsvollen Entweder-Oder. Entweder er muß entschlossen auf alles Große und Echte des Geisteslebens verzichten, dann aber auch aller Einkehr und Selbstbesinnung den Rücken kehren, die ihn nur friedlos machen würden, mit andern Worten: er muß ein vollendet oberflächliches Wesen werden — kann er das in einer vom Geistesleben überall durchsetzten Kulturmensch-

---

1) W 188 ff. 2) W 209.

heit erreichen? Oder er muß für sein vom Geistesleben berührtes Subjekt die Energie aufbringen, die ihm zur Selbstbehauptung gegenüber allen Widerständen verhilft; ja nicht nur zu dieser Selbstbehauptung, sondern zu einem Lebensdrang muß er fortschreiten, der ihn „mit voller Sicherheit über die Sphäre des Leides und der Unvernunft erhebt"[1]). Das mit der Energie geistigen Lebens erfüllte Subjekt setzt sich durch in der Vielheit der Welt, nicht ohne „unaufhörliches Kämpfen", aber auch nicht ohne „unablässiges Siegen".

Stets aber muß der Mensch vor der einzigen Gefährdung der Persönlichkeit, vor der Subjektivität sich hüten. Sie hält ihn in der alten Art fest und hat die unheimliche Macht, alle großen Begriffe und Gedanken von Gott, ewigem Leben, Freiheit, Mut, Hoffnung usw. lediglich zur Verstärkung der niederen Art der Selbstbehauptung zu entwerten. Darum kann so leicht Persönlichkeit mit dem natürlichen Ich des Menschen verwechselt werden, und daraus kann z. T. die Neigung der frommen Mystiker erklärt werden, alles Persönliche in der „Wendung zu einem unpersönlichen Sein mit der Forderung einer völligen Auflösung des Einzelnen in den Ozean der Unendlichkeit" aufgehen zu lassen[2]). Eucken betont demgegenüber das (individuelle) Selbst. Dieses aber schließt sich in der Idealpersönlichkeit nicht ab gegen die Außenwelt und die großen Zusammenhänge des Geisteslebens, sondern sucht sich mit ihnen zu erfüllen, sie mit Lebensenergie sich anzueignen, zu durchdringen.

Mit Lebensenergie sich aneignen bedeutet aber nicht, sich die Dinge und Verhältnisse so denken, wie man sie gerade haben möchte. Euckens Ausführungen finden ihre beste Illustration durch ethische Fragen. Der Konkurrenzkampf, die Zusammenschließung einzelner Stände zu Wirtschaftsgruppen, die Politik, die Arbeit selbst im allgemeinen Sinne tragen immer starke und stärkste Reste von

---

1) Hier beginnt, was in unsere Untersuchung nicht mehr hineingehört, die Bedeutung der geschichtlichen Religionen: „Daß die großen Persönlichkeiten durch die gewaltige Energie, mit der sie uns den in ihnen verkörperten Typus vorhalten, uns zur Entscheidung zwingen und aus der Stagnation des Alltages herausreißen, das ist ein Hauptstück ihrer Wirkung." W 350.

2) Rudolf Eucken, Geistige Strömungen der Gegenwart. [4]Leipzig 1913, S. 351.

Selbstsucht in sich, einen heftigen Widerspruch „gegen die vom Idealismus geforderte Ordnung". Daraus ergibt sich die Aufgabe, nach unerbittlicher Klärung der eigenen Gedanken den Gegensatz mehr und mehr beseitigen zu helfen. Das ist Kampf oder, wie Eucken sagt, ein „Aufstieg von der Natur zum Geist", ein „unablässiger". Wie auf ethischem, so auf wissenschaftlichem Gebiete. Es gibt auch hier keine Beruhigung. Wenn Eucken hier „von einem Zurücksinken der Begriffe zur bloßmenschlichen Vorstellung" redet, so könnte dieser etwas farblose Gedanke seinen anschaulichen Ausdruck gewinnen etwa durch einen Hinweis auf die Biedermannsche Dogmatik, die durch das „Denken" eine Reinigung der „Vorstellungen" (vgl. Hegel) vollziehen will, oder durch die Vergegenwärtigung von Ausführungen Ribots (Die Schöpferkraft der Phantasie, Bonn 1902), die in der Wissenschaft das Werk der Entpersonifizierung (im Gegensatz zur anthropomorphen Art) sehen. Der Entwicklungsprozeß innerhalb des einzelnen Subjekts zur tätigen Persönlichkeit als dem größtmöglichen Zusammenklang von Subjekt und Objekt ist aber schließlich für Eucken nichts anderes als ein kleinster Ausschnitt aus dem Weltprozeß mit dem Ziel einer immer größeren Durchdringung aller Natur durch den Geist. Dieser Weltprozeß ist ein kühnes, aber kein aussichtsloses Unternehmen; denn sein Beginn ruht im Geist, dem letzten Sinn des Weltganzen.

Wir sehen, daß bei Eucken wie bei Schleiermacher das Individuelle wie das Universale zu dem Wesen der Persönlichkeit gehört. Beide sind eins in dem energischen Streben, alles Anthropomorphe und, was sonst zur natürlichen Lebensbejahung gehört, zu entfernen. Beide haben von ihrem Begriff der Persönlichkeit aus der Religion unschätzbaren Dienst erwiesen und jeder „Wunschreligion" [1] den Todesstoß versetzt. Wenn aber der Eine, Schleiermacher, vor dem Begriff einer Persönlichkeit Gottes zurückschreckt, der Andere — natürlich unter Verwahrung gegen alles Anthropomorphe und alles selbstsüchtige Streben — diesen Begriff anerkennt, so ist diese

1) W. Herrmann, Ethik, [4]Tübingen 1909, S. 103: „Die Gesinnung dieser Atheisten (gemeint sind Hume und Feuerbach) steht dem christlichen Glauben in einer wichtigen Beziehung näher als alle Wunschreligion . . . In dem rücksichtslosen Drang nach Wahrheit."

Verschiedenheit von dem Ausgangspunkt Beider erklärlich. Bei Schleiermacher ist es das Individuum, das der Unendlichkeit der Welt gegenübersteht, bei Eucken das Individuum, das in sich selbst die Energie des Aufstiegs zu einem höheren Leben verspürt. Hier bleibt das „Selbst“ trotz aller umfassenden Weite und aller energischen Auskehr des Subjektiven; denn ohne dies kräftige Selbst würde alles zu Schatten und Traum. Bei Schleiermacher steht im Hintergrunde die Kontemplation, die eine starke Neigung zum Selbstvergessen nicht ganz verleugnen kann, bei Eucken zielt alles hin auf die Lebensenergie, der nichts in der Welt fremd bleiben soll. Mir scheint durchaus richtig zu sein, was Eucken sagt: „Alle Angriffe auf das Persönlichsein Gottes wurzeln schließlich darin, daß ein kräftiger religiöser Lebensprozeß fehlte.“

Man kann noch weiter gehen und vielleicht mit Recht sagen, daß von dem Urteil über den Wert des Lebendigen, Selbstbewußten und Tätigen die Stellung zur Persönlichkeit oder Unpersönlichkeit Gottes abhängt. Wo, wie bei einem Eduard v. Hartmann, der Wille zum Leben schließlich nichts anderes ist als verderbliche Gier, und die Intelligenz letzten Endes nur das eine Werk auszurichten hat, den Willen zum Leben auszulöschen, da ist das Unbewußte das Höchste. Aehnlich steht Arthur Drews, der das gleiche Werturteil über den Willen fällt. Immerhin wird auch da, wo bei aller Wertung des Lebensprozesses das Individuelle, Eigenartige in der Persönlichkeit betont wird, — und das ist, wie wir sahen, bei Schleiermacher und heute bei Chamberlain [1]) der Fall, — die Neigung vorhanden sein, den Begriff eines persönlichen Gottes zurückzustellen; ist dagegen als bestimmender Faktor der Persönlichkeit die Selbständigkeit, Unabhängigkeit und Selbsttätigkeit in den Vordergrund gerückt, so ist der Weg zu dem Begriff des persönlichen Gottes nicht unüberwindlich.

Schließlich hängt von einer bestimmten Beurteilung des Individuellen die Stellung zu einem ewigen Leben ab. Dafür scheinen mir Ernst Troeltschs Ausführungen über eine personalistische Eschatologie [2]) ein Beispiel zu sein. Seinen Ausführungen

---

1) Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts, Volksausgabe, München 1909.
2) Christliche Welt 1908, Nr. 5, Sp. 100.

liegt der Gedanke zugrunde, daß alle Einzelwillen oder Einzelpersönlichkeiten schließlich verschwinden müssen; denn sie arbeiten an ihrer eigenen Auflösung, je mehr sie dem göttlichen Leben sich hingeben. Diese Arbeit der Selbstauflösung oder der „Wiederhingabe der Persönlichkeit an das göttliche Leben" führt erst in einer „Fortentwicklung nach dem Tode" zum Ziele, dann aber zu einer „völligen Willenseinigung mit dem göttlichen Willen", zu einer „Verzehrung der vollendeten Individuen". Der Wert dieses Vorgangs darf aber nicht dadurch herabgesetzt werden, daß man von ihm sagt, er ende im Nichts. Gegen diesen möglichen Einwand betont Troeltsch den „ethisch-persönlichen Wert" und die „Seligkeit", „die in der Arbeit errungen werden und die im Moment des Endes gerade aufs Höchste gesteigert würden". Die „individuellen Differenzen" hätten ihre Bestimmung erfüllt, „nachdem sie ihren Reichtum an Leben und Seligkeit in schaffender Selbstsetzung der Persönlichkeit und Herausgestaltung ihres göttlichen Lebensgrundes ausgelebt hätten". Die Beurteilung des Individuellen erhebt sich aber nicht auf die Höhe eines ewigen Wertes in diesen Ausführungen. Der Begriff der Totalität steht so hoch, daß alle Individualität versinken muß.

Von dieser Auffassung des Persönlichen ist der Schritt nicht weit zu jener Auffassung des Staates, wie sie in einer Abhandlung der Frankfurter Zeitung einmal geschildert wurde. Ist das Ganze qualitativ mehr als das Einzelne, dann ist auch die „Erneuerung der Hegelschen Staatsmystik" durchaus zu rechtfertigen. Diese „Staatsmystik" schwelgt in der „Selbstvernichtung des Individuums" [1]). — Nicht, als ob Troeltsch zu solchen Konsequenzen kommen müßte, wohl aber soll diese kurze Skizzierung ahnen lassen, von welch einschneidender Bedeutung der Begriff der Persönlichkeit für die Beurteilung der verschiedensten Lebensgebiete und ihre Gestaltung sein kann. Was uns an Troeltschs Persönlichkeitsbegriff besonders interessiert, ist eben die doch von ihm als unmöglich hingestellte Vereinigung von Individualität und Totalität [2]). Nur in der Hingabe an das Ganze gewinnt das Individuum Persönlichkeit. Soweit wird fast Jedermann mit ihm übereinstimmen, aber für ihn kommt es

1) Nr. 260 vom 19. September 1915. Die Abhandlung lehnt übrigens diese Staatsmystik ab.

2) Leibniz vereinigt beides.

dann zu der Paradoxie: Je mehr das Individuum „in schaffender Selbstsetzung“ und Selbsthingabe an letzte Zwecke Persönlichkeit wird, desto mehr nähert es sich seiner Selbstvernichtung.

Wie sehr übrigens geschichtliche Betrachtungsweise zu einer energischen Betonung des Individualismus führen kann, dafür ist Wellhausen ein Beweis [1]). Von dem Zusammenbruch eines Staatswesens kommt er her, aus der eindringenden Beschäftigung mit seiner Geschichte. Hier war ein Volk zusammengebrochen, dessen Einzelglieder wirklich im Ganzen leben und fortleben wollten; aber seine letzte Gabe an die Menschheit (Johsevgl. 4 22) war — das Evangelium. „Es predigt den edelsten Individualismus, die Freiheit der Kinder Gottes.“ Mit diesen bedeutsamen Worten schließt die israelitische und jüdische Geschichte.

In vollem Einklang damit gewinnt Herrmann, von seinem Begriff der autonomen Persönlichkeit ausgehend, seine Stellung zu Staat, Gesellschaft, diesen „Erzeugnissen der Kulturarbeit“. „Eine sittliche Würde empfangen sie nur dadurch, daß sie in die Einheit eines Menschenlebens aufgenommen werden, das sich selbst in dem Dienst des Guten zusammenfaßt“ [2]). In erhabener Höhe, die immer wieder durchschauert und anspornt, steht die autonome Persönlichkeit, die durch keinen Wechsel der Verhältnisse, und wären sie sinnverwirrend genug, aus einer ewigen Bahn sich werfen läßt. Sie ist das Größte und höchsten Strebens wert. Aber daneben begrüßen wir doch die Erzeugnisse der Kulturarbeit, nicht nur als Ackerfeld der Betätigung der Persönlichkeit, sondern als wertvolle Hülfen, die schon auf ihrem Gebiete der radikalen Selbstsucht an die Wurzel gehen und Unterordnung des subjektiven Wohlergehens verlangen — wertvolle Hülfen zur Entwicklung der autonomen Persönlichkeit.

Ist es nicht eine Tatsache, die W. Wundt unter das Gesetz von der Heterogonie der Zwecke einbegreift, daß Betätigung in den Erzeugnissen der Kulturarbeit zur Treue und Gewissenhaftigkeit erzieht, zu Eigenschaften also, die einer Annäherung an eine ewige Bahn der Unabhängigkeit dienen? So sind die Erzeugnisse der Kulturarbeit Hülfen für die Heranbildung der Per-

1) Israelitische und jüdische Geschichte. [4] Berlin 1901, S. 394.
2) Ethik, [4] S. 203.

sönlichkeit, und auch dies nicht allein. Sie dienen dazu, der Persönlichkeit den Reichtum an Gedanken und Taten zu gewährleisten, ohne den wir uns den Idealbegriff der Persönlichkeit seit Schleiermacher nicht mehr denken mögen. Universalität oder Totalität gehört mit hinein. Freilich wird von daher auch die Ethik das Ziel in sich aufnehmen müssen, in weitestgehendem Maße den Menschen geistige Bildung zu vermitteln, „die Entwicklung aller menschlichen Geisteskräfte"[1]) anzustreben. Um so mächtiger und wahrhaftiger wird auch dann das Bekenntnis werden, daß eine Menschenseele von dem allen nicht ausgefüllt werden kann, weil sie größer ist als alles in der Welt[2]). Um so lebendiger wird die Persönlichkeit sein. Die Spannung zwischen Subjekt und Objekt ist das Lebenselement, in dem die Persönlichkeit gedeiht. „Das Lebendige kann nicht stillstehen. Es geht entweder einer höheren Lebensstufe entgegen oder seiner Auflösung"[3]). Im Einklang damit steht Euckens Wort dort, wo er über Persönlichkeit spricht[4]): „Das Entscheidende ist für Menschen und Völker die Energie des Lebensaffektes." So weist das Ideal der Persönlichkeit auch unserem Volke den Weg in dem Weltkrieg.

---

1) W. Wundt, Ethik, [4] Stuttgart 1912. 3, 91.

2) Schließlich ist auch Sombarts Bekenntnis am Schlusse seiner Deutschen Volkswirtschaft im Neunzehnten Jahrhundert (Berlin 1903): „Wir wollen wieder mehr in Goethe leben" nichts anderes als eine Anerkennung der Größe der Menschenseele.

3) W. Herrmann, Ethik, [4] S. 60.

4) Geistige Strömungen der Gegenwart. [5] Leipzig 1913, S. 353.

Der Glaube an Gott und die Wissenschaft unserer Zeit im Religionsunterricht.

Von Lic. **Carola Barth**, Oberlehrerin in Frankfurt a. M.

Der Rahmen dieser Veröffentlichung gestattet es, daß ich meine Ausführungen an eine persönliche Erfahrung anschließe. Als junge Studentin nach Marburg gekommen, erhielt ich von D. Herrmann seine Schrift über den Glauben an Gott und die Wissenschaft unserer Zeit [1]). Bücher, die zur rechten Zeit zu uns reden, begleiten uns durchs Leben. Und wenn ich hier aus meiner Unterrichtserfahrung heraus die Aufgaben zu schildern versuche, die die Frage nach der Vereinbarkeit von Wissenschaft und Glauben dem Religionsunterricht stellt, so bin ich mir wohl bewußt, daß der Grundgedanke mir durch jene Schrift vermittelt und durch D. Herrmanns Vorlesungen über Dogmatik vertieft wurde, daß ich eine Dankesschuld abtrage und zugleich darüber Rechenschaft ablege, wie ich versucht habe, weiterzugeben, was ich selbst empfangen habe.

Der Glaube an Gott und die Wissenschaft unserer Zeit, diese Worte schließen eines der schwersten Probleme des Religionsunterrichts in der Großstadt in sich ein. Denn jeder Lehrer, der seine Aufgabe nicht darin erschöpft sieht, das vorgeschriebene Lehrpensum vorzutragen und wieder abzufragen, sondern sich tiefer um das Seelenleben seiner Schüler müht, dem es gelingt, sie zum offenen Reden über ihre religiösen Anschauungen zu bringen, wird erkennen, wie wenig er mit einem harmonischen Sichentfalten des religiösen Gefühls bei vielen der Schüler rechnen kann. Unsere Großstadtjugend ist gewiß nicht

---

1) W. Herrmann, Der Glaube an Gott und die Wissenschaft unserer Zeit. Tübingen 1905. Sonderabdruck aus dieser Zeitschrift.

religionslos. Bei vielen unserer Schüler spürt man den guten Geist des christlichen Hauses, in dem sie aufwachsen, bei den meisten lebhafte Anteilnahme für religiöse Fragen; auf der Oberstufe unserer höheren Schulen macht sich aber bei vielen eine bewußte Abwendung vom Christentum bemerkbar. Es wäre wohl eine sehr ergebnisreiche und notwendige, aber zugleich auch unerquickliche Aufgabe unserer Jugendpsychologie, den Gründen jener Entfremdung nachzugehen und den jugendlichen Zweifel bis in seine ersten Regungen zu verfolgen. Seine Anfänge reichen, wie die von mir gesammelten Aussagen zeigen, häufig schon in ein sehr frühes Alter zurück. Sie fallen durchaus nicht immer mit einer religionslosen Erziehung zusammen. Oft steht schon bei 9—11 jährigen Kindern Glaube und Wissenschaft miteinander im Streit. „Wie kann Gott die Welt in 6 Tagen geschaffen haben?" fragt ein 9 jähriges Mädchen, „mein Vater hat es mir neulich anders erklärt." Die Kinder malen sich den Himmel mit all seinen Wundern aus, da ruft ein anderes dazwischen: „Nein, da oben ist nur Luft; mein Onkel ist Flieger, der muß das wissen." „Früher habe ich nie an die Hölle geglaubt" schreibt eine 10 jährige Schülerin, „aber an den Himmel um so mehr. Ich habe gemeint, Gott säße auf einem Stuhl, und um ihn alle Engel. Aber jetzt weiß ich ja aus der Geographiestunde, daß das Blaue alles nur Luft ist, aber wo der liebe Gott hingekommen ist, weiß ich nicht." Selbstverständlich wächst die Zahl solcher Bedenken, je älter die Kinder werden. Am lebhaftesten äußern sich Zweifel bei den Wundergeschichten. Gewiß tritt gerade hier häufig der Einfluß der elterlichen Erziehung im Sinn des freien Christentums zu Tage, und wo wir ihn lebendig fühlen, dürfen wir ablehnende Worte der Kinder nicht unter die Aeußerungen des Zweifels rechnen. Aber es bleiben genug Bemerkungen, die uns zeigen, wie die Gedanken der Kinder ihre eigenen Bahnen gehen und ratlos vor den Fragen stehen, wie jene Berichte sich mit dem Wirklichkeitsleben vertragen. Aus meiner eigenen Schulzeit erinnere ich mich lebhaft, wie wir als 14—15 jährige Mädchen unsere Zweifel vor oder nach der Religionsstunde austauschten, wie wir dabei das lebhafte Gefühl des Unrechts hatten, das aber doch einen gewissen Reiz auslöste und von dem Bewußtsein, sich tapfer zu einer kühnen Ansicht zu bekennen, getragen war; und heute empfinde ich auch noch peinlich das Gefühl, das damals beklemmend in mir aufstieg, als ein großer Teil meiner Klassen-

genossinnen, die einen streng dogmatischen Konfirmandenunterricht genossen, sich verabredeten, bei der Konfirmation das „Ja" nicht mitzusprechen; dann habe das Gelübde keine Geltung. Die Aeußerungen meiner Schülerinnen, denen allerdings der Reiz des Verbotenen fehlt, zeigen mir, daß die gleichen Zweifel, die meist an Ergebnissen des naturwissenschaftlichen Unterrichts, an verfrühter Zeitungslektüre und halbverstandenen populären Aeußerungen einer religionsfeindlichen Weltauffassung sich nähren, für jene Altersstufe typisch sind. Auffallend und wohl damit im Zusammenhang stehend, ist die deutliche Kirchenentfremdung, die uns auch häufig im gleichen Alter begegnet. Dafür ein Beispiel aus meiner Sammlung, das aus vielen ähnlichen herausgenommen ist: Vor mir liegen 19 schriftliche Aeußerungen einer Klasse von 15—16 jährigen Mädchen. Nur zwei von ihnen treten unbedingt für den Kirchenbesuch ein. „Die Kirche ist sehr gut. Ich gehe gern hin, und man muß auch ab und zu hingehen, um auf gute Gedanken zu kommen." „Die Kirche ist dem gläubigen Menschen Bedürfnis, denn wie sollen sie glauben ohne Predigt. Kirchengehen macht zwar nicht selig, aber Nichtkirchengehen macht verdammt." Sechs gehen zwar auch ab und zu hin, aber sie machen Einschränkungen: „nur an Feiertagen", „nicht alle Sonntage". Sie gehen hin, „weil es dort ruhig ist", „weil Orgel und Gesang und die vielen Menschen zur Feierlichkeit stimmen", „weil die Bibel Trost gibt für die Woche, aber auch draußen kann man mit Gott sein." Alle übrigen (elf) gehen nicht zur Kirche und bezeichnen den Kirchenbesuch „für nicht unbedingt nötig", „für unbedingt unnötig", halten einen Spaziergang in Gottes Natur „für ebenso gut", „ja für besser". „Das Kirchengehen ist direkt falsch, man soll in die Berge gehen." Diese letzte Ansicht, zu der sich viele der radikalen Gruppe bekennen, findet ihre Bestätigung in zahlreichen Aeußerungen unserer jungdeutschen Jugendbewegung. Gewiß trägt häufig die Langeweile, die ein verfrühter Kirchenbesuch in vielen Kindern erweckt, oder die Teilnahmlosigkeit des Elternhauses kirchlichen Feiern gegenüber ihr Teil zu dieser Kirchenfremdheit bei. Aber immerhin handelt es sich um Mädchen, deren Konfirmation erst 1—2 Jahre zurücklag. Kirchenfrömmigkeit ist gewiß kein Maßstab für religiöses Leben; auf dieser Altersstufe aber ist Kirchenentfremdung nur allzuoft Zeichen der Entfremdung vom Christentum, Ausdruck des Mißtrauens in die von der Kirche gelehrte Weltanschauung oder Flucht vor den

Ansprüchen, die eine unverstandene Macht an das Seelenleben stellt. Die jungen Menschen treten in das Alter der Kämpfe zwischen Wissenschaft und Glauben; ihre Zweifel richten sich nicht mehr gegen einzelne Bibellehren, sie gehen aufs Ganze. Da sie oft die Grenzen zwischen dem auf logischer Schlußfolgerung sich aufbauenden Wissen und dem gefühlsmäßigen Glauben nicht kennen, verwerfen sie die Erfahrungen des letzteren mit der leidenschaftlichen Parteinahme des Unreifen für die greifbaren Schlußfolgerungen des Verstandes. Das Christentum ist ihnen eine Weltauffassung, die vor den Erkenntnissen der Wissenschaft nicht standhält: „Viele glauben doch an Jesus und Gott gar nicht, und diese sind doch meistens die Hochgebildeten." „Warum gründet sich die Religion a ıf sogenannte Tatsachen, die doch keine Tatsachen sind?" Auch bei manchen religiösen Schülerinnen trägt der Glaube nun stark intellektuelles Gepräge: „Hat Christus eigentlich ganz genau gewußt, was Gott ist oder nicht? Wenn er das Wesen Gottes kannte, warum hat er es den Menschen nicht erklärt? Wir könnten dann nicht mehr von seinem unergründlichen Wesen sprechen." Mächtig macht sich der Einfluß von verehrten Menschen, die das Christentum ablehnen, in der Umgebung des Schülers bemerkbar: „Ist nicht der Religionslose, der sittlich lebt, ebenso gut, ja besser als der Christ, der sich auf Gebote stützt und sich an einer Hoffnung belebt?" Wohl regt sich das religiöse Gefühl, aber es wendet sich oft gegen die kirchliche Form: „Jeder Mensch hat seine eigene ‚Religion', schreibt ein 17jähriges Mädchen, „wenn man es so nennen will, und die geht die Menschen gar nichts an, nur die einem am allernächsten stehen. In ihr gibt es keine Dogmen und vorgeschriebenen Bekenntnisse; warum muß man auch zu irgend einer Religion gehören? Einzelne Menschen haben schon selten die gleiche, vollkommen gleiche Anschauung; wie kann sie ein ganzes Volk haben? Unmöglich! Mein „Gott" ist die Natur, die Schönheit. . . ." Diese Beispiele, die alle aus einer Anzahl ähnlich lautender herausgegriffen sind und daher typischen Wert haben, zeigen die religiöse Not und Unklarheit unserer heranwachsenden Jugend. Von den in echt christlichem Geist Heranwachsenden, in denen sich der Glaube aus frommer Gewohnheit zum selbständigen Erleben harmonisch entfaltet, spreche ich hier nicht. Sie finden sich wohl in jeder Klasse und sind die besten Mitarbeiter und Gehilfen des Lehrers.

Ueberblicken wir die religionspädagogische Literatur, so erken-

nen wir, daß diese jugendlichen Glaubensnöte und Kämpfe noch lange nicht genug im Religionsunterricht beachtet werden. Ein Teil unseres offiziellen Religionsunterrichts rechnet noch zu stark mit der anima natualiter christiana und setzt meist, anstatt mit Missionarsbewußtsein ans Werk zu gehen, ein bibelfestes Christentum bei den Schülern voraus. Daher sein häufiges Versagen. Zweifeln und Einwänden begegnet er mit dem schroffen „Du mußt glauben", von dem doch nur ein Erzieher, dem selbst die Grenzen des Wissens und Glaubens sich verwischen, sich ein Heil versprechen kann. Dies „Du mußt glauben" versagt schon bei 10jährigen Kindern, wie viel mehr bei erwachsenen Schülern. Die Wucht des Unverstandenen, Unannehmbaren baut sich wie eine undurchdringliche, eiserne Mauer zwischen den jungen Seelen und der schlichten Erkenntnis des Wesentlichen im Christentum auf.

Ehe wir die Frage behandeln, wie der Religionsunterricht erteilt werden sollte, um auch auf jene Schüler Einfluß zu gewinnen, müssen wir uns über die Aufgabe des Unterrichts klar sein. Zwei Hauptrichtungen stehen sich hier gegenüber; die eine, die, meist im Anschluß an ein bekenntnismäßiges Christentum, den Religionsunterricht vorzugsweise als Erbauungsstunde faßt und die Schüler zu einer lebendigen Aneignung der Heilstatsachen führen möchte, die andere, die in der Vermittlung des Lehrstoffes das Lehrziel erblickt, Religion selbst aber als nicht lehrbar bezeichnet. Letztere trat bei einer Versammlung der Freunde der Christlichen Welt 1900 hervor [1]). Hier stellte A. Bonus den Satz auf: „Der direkte Schulunterricht in der Religion ist gefährlich, weil er keinen andern Erfolg hat und haben kann, als die wirklichen Voraussetzungen zu wirklicher Religion zu untergraben." H. Vollmer und F. M. Schiele traten zwar für den Schulreligionsunterricht ein, wollten ihn aber allein auf die Vermittlung von Kenntnissen, nicht auf Gesinnungsbildung gerichtet sehen. Seitdem ist für einen großen Teil der in der Reformbewegung stehenden Religionspädagogen diese extreme Stellungnahme maßgebend geworden. Sie gründet sich in erster Linie auf die Kenntnis der Gefahr, Religion

---

1) Die Thesen sind abgedruckt in Schiele, Religion und Schule. Tübingen 1906. Vgl. R. Kabisch, Wie lehren wir Religion? [2]1911, S. 21.

in lehrplanmäßigen Stunden übermitteln zu wollen. Es sträubt sich dagegen unser Gefühl für die Heiligkeit des Gotterkennens, für das Unberechenbare und Gottgewirkte in der Hinneigung der Seele zum Ewigen. Wir denken an jene Schüler, die in der inneren Hilflosigkeit, die der Jüngere dem erfahrenen Lehrer gegenüber notwendig besitzt, schließlich ihre innere Zustimmung zu Glaubenssätzen geben, deren Wahrheit in ihrer Seele nicht lebendig aufleuchtete, oder die dem Bann frommer Stimmungen erliegen, ohne doch wahrhaft ergriffen zu sein. Herrmann schreibt in seiner Ethik [1] S. 78: „Sobald ein Mensch dazu kommen kann, den Anschluß an die Religion eines Andern als eine Sache der Disziplin oder der Gewohnheit zu behandeln, ist dies ein sicheres Zeichen davon, daß bei ihm die sittlichen Gedanken, die ihn zur Selbständigkeit verpflichten, entweder noch nicht klar geworden oder wieder verdunkelt sind. Ein solcher nachgemachter Glaube ist ein Zeichen innerer Unreife oder sittlicher Verkümmerung." „Selbständigkeit des Glaubens" können wir bei heranwachsenden Menschen zwar noch selten erwarten; wohl aber dürfen wir von dem Religionslehrer fordern, daß er den Schüler nicht über den Ernst und die Größe dessen täuscht, was uns der Glaube ist, daß er nicht den Wahn in ihm erzeugt, das Sichgebundengeben an ein Lehrsystem, das Schwelgen in frommen Gefühlen an sich sei bereits Religion. Drohender nur wird die Gefahr, daß das Gebäude jener Glaubenslehren, wenn es die Autorität des Lehrers nicht mehr stützt, wenn fromme Stimmungen verfliegen, zusammenbricht und unter seinen Trümmern auch die vorher noch lebhafte Empfänglichkeit für religiöse Werte begräbt, oder daß dem Schüler auch später Religion Formsache oder ein Sichsteigern in unklare Gefühle bleibt, und er nie den Weg zu religiösem Eigenleben findet. Trotzdem wäre es aber vermessen und hieße den Tatsachen nicht gerecht werden, wollte man diesem Unterricht *jede* Möglichkeit dauernder, wahrhaft religiöser Beeinflussung bestreiten. Jede innere Zustimmung des Schülers *kann* der Nährboden für echt religiöses Leben werden, besonders, wenn der Lehrer eine religiös warm empfindende Persönlichkeit ist und sein Vorbild den Schüler dauernd beeinflußt. Andererseits ist aber auch unbedingt zuzugeben, daß von Haus aus „christliche" Schüler größeren Segen von Stunden jener Art erhalten werden, als unsere Zweifler.

Besteht aber überhaupt die Möglichkeit,

im Religionsunterricht noch etwas Wertvolleres als Kenntnisse zu vermitteln, und die Erfahrung lehrt uns dies allen Theorien zum Trotz, so erwächst uns die Pflicht, unbeirrt durch Vorurteile gegen jene alte Form des „Religionslehrens“ aus allen Kräften, wenn auch in anderer Weise, uns um die Schaffung dieser Möglichkeit zu bemühen!

Herrmann schreibt (Ethik [1] S. 185): „Der Moral- und Religionsunterricht kann wohl Kenntnisse vermitteln, aber keine religiöse und sittliche Erkenntnis. Denn diese gewinnt Jeder für sich selbst aus seinen eigenen Erlebnissen, insbesondere unter dem Eindruck einer religiös und sittlich lebendigen Persönlichkeit. Es kann daher leicht geschehen, daß der Mathematiklehrer, der streng bei seiner Sache bleibt, zur religiösen und sittlichen Förderung seiner Schüler mehr beiträgt, als der Religionslehrer.“ Diese Worte, die im Zusammenhang darlegen wollen, daß das Wichtigste im menschlichen Leben der politischen Gewalt, die auch durch die Schule auf den Menschen einwirkt, entzogen sei, geben zu, daß der Unterricht allein durch die Persönlichkeit des Lehrers zur religiösen und sittlichen Förderung der Schüler beitragen kann. Ist aber eine solch stille Beeinflußung möglich, warum sollen wir sie dann nicht auch für den Religionsunterricht wünschen, warum sollen wir nicht danach trachten, ihr gerade in ihm freie Bahn zu schaffen? Oder soll der Religionsunterricht tatsächlich in dieser Hinsicht gegen den Deutsch- und Geschichtsunterricht benachteiligt sein, die neben ihrer rein wissenschaftlichen Aufgabe doch auch die Vermittlung von Persönlichkeitswerten sich zum Ziel setzen? Von dem schulmäßig erworbenen Wissen bleibt meist nur ein bescheidener Bruchteil im späteren Leben dauernder Besitz. Unverloren aber bleibt die gesteigerte Aufnahmefähigkeit für das Fach, das einmal die lebhafte Anteilnahme des Schülers erweckt hat. Mag er z. B. alle mathematischen Formeln vergessen, es bleibt ihm, wenn er Mathematik mit Liebe und Eifer getrieben hat, die logische Schulung und die Fähigkeit des schnellen Sichzurechtfindens in mathematischen Gedankengängen. Handelt es sich hier in erster Linie um die Entwicklung des streng logischen Denkens, so kommt die Erziehungsaufgabe des Geschichtsunterrichts unserer Frage noch näher. Auch hier werden Einzelheiten in Menge dem Gedächtnis entschwinden; hat aber der Schüler einmal mit lebendiger Anteilnahme die inneren Zusammenhänge

und Richtlinien der in der Entwicklung seines Volkes wirkenden Kräfte erfaßt, und ist es dabei dem Lehrer gelungen ihn innerlich zu packen, durch Schilderungen ihn zum Nacherleben der Größe und Schönheit des Strebens, der Taten, der Worte unserer Helden und Führer zu bringen, so wird der Gesamteindruck ihm ein fester, unverlierbarer Besitz; ohne auf eine bestimmte Richtung eingeschworen zu sein, ohne unklarer, patriotischer Schwärmerei zu verfallen, fühlt er, was es heißt, ein Deutscher zu sein. Dies Erziehungsziel, das der Geschichtsunterricht sich steckt, scheint mir auch auf den Religionsunterricht übertragbar und von ihm erreichbar zu sein. Zu religiös gebildeten Menschen wollen wir unsere Schüler erziehen, die Verständnis für die großen Zusammenhänge der Gottesoffenbarung in der Welt, in der Geschichte, im Leben der Einzelnen sich erwerben; wir wollen ihnen zugleich Verständnis für die Formen vermitteln, die ewige Wahrheiten fassen; zu den Quellen wollen wir sie führen, aus denen die Erkenntnis unserer großen Führer zu Gott aufsteigt. Der religiösen Anlage, die wir in allen Menschen wenigstens voraussetzen dürfen, wollen wir gesunde Entwicklungsmöglichkeiten schaffen, damit in der Seele des Schülers die rechte Empfänglichkeit für religiöse Güter entstehe. Das Gestrüpp irreligiöser, materialistischer Vorstellungen soll nicht die ersten Regungen eigenen religiösen Innenlebens überwuchern und ersticken dürfen. Mehr allerdings steht nicht in unserer Macht. Im letzten Grund muß die Religion ihr eigenes Werk tun; der Glaube kann uns nur werden durch Gottes Werk. In diesem Sinn ist Religion allerdings nicht lehrbar. Jene Aufgabe religiöser Erziehung, Verständnis und Empfänglichkeit zu wecken aber bleibt, und ihr hat sich alle Wissensvermittlung im Religionsunterricht unterzuordnen.

Fassen wir dies als Ziel ins Auge, so ergibt sich als Hauptforderung, daß unser Religionsunterricht sich in seinem wissenschaftlichen Charakter nicht von andern Stunden unterscheiden darf. Was uns selbst nicht unverbrüchlich gewiß ist, dürfen wir den Schülern nicht als schwere Bürde auferlegen. Glaubenszwang schafft keine frohe Empfänglichkeit. Dem Zweifel der Schüler an der Wahrheit der biblischen Geschichten begegnen wir dadurch, daß wir den Stoff durch die Besprechung den Schülern so zeigen, wie er sich uns selbst

im Licht der geschichtlichen Forschung darstellt. Wir zeigen ihnen die Bibel als ein Buch, das heilig ist, nicht weil sein gesamter Inhalt durch übernatürliche Offenbarung gesichert ist, sondern weil gottergriffene Menschen in ihm Zeugnis ihres Gotterlebens ablegen, weil Gottes reinste Offenbarung, Jesus, darin zu uns redet; denn unser Unterricht soll neben die kritische Betrachtung, die selbstverständlich nicht in aufdringlich negativer Form die Unsicherheiten und Unstimmigkeiten der Ueberlieferung betonen darf, stets die religiöse Wertung stellen. Von früh auf sollen die Kinder es lernen, Form und Inhalt zu scheiden. Wir beginnen, um ein Beispiel zu bieten, auf der Mittelstufe (Klasse V; Alter 11—12 Jahre) die Betrachtung des Alten Testaments nicht mit den Urgeschichten, sondern, der sicheren geschichtlichen Ueberlieferung entsprechend, mit dem Einzug der Israeliten in Kanaan. Wir erzählen von den damaligen Gottesvorstellungen, von Jahve, der vom Sinai im Wettersturm einherfährt, um gegen die Feinde seines Volkes zu streiten, der im Feuer und Sturm sich offenbart. Ein rauhes, kriegerisches Geschlecht muß seinem Gott harte Züge verleihen, und nun verstehen die Kinder, warum Elias, der Prophet dieses Gottes, mit eigener Hand die 400 Baalspriester tötet, warum Jehu zu Jesreel ein schreckliches Strafgericht über das Haus des Ahab hält, zu dem Elisa seinen Segen gibt. Dann schildern wir, wie in der Gotteserkenntnis der großen Propheten dies düstere Gottesbild sich wandelt. Wie Amos, entgegen Israels heiliger Ueberlieferung, den Gott, der die Opfer verwirft und allein Recht und Gerechtigkeit fordert, findet; wie in Hoseas Seele die Erkenntnis aufsteigt, daß Jahve Liebe will und daß die Heiligkeit seines Wesens nicht in Wut und strafender Rache, sondern in verzeihender Liebe sich offenbart. Wir schildern des Jesaja himmelstürmende Glaubenskraft. Da wird schon in den Herzen der Kinder ein Ahnen davon aufdämmern, daß Religion nicht in überkommenen Bräuchen und Gottesvorstellungen sich erschöpft, daß sie vielmehr eine Lebenskraft ist, die in den Worten und Taten jener Gottsucher, in ihren sittlichen Forderungen sich offenbart. Und herrlicher erscheint diese Wahrheit am Lebensbild Jesu. Jesus, den Erlöser von der Herrschaft des Gesetzes, den Heiland der Sünder und der Kranken, den Kinderfreund, den Verkünder von Gottes Vaterliebe, schildern wir, der der Geringsten sich liebevoll erbarmt, der sich freut an den Blumen und Vögeln. So lebendig suchen wir ihn den Kindern zu

schildern, daß sie ihn lieb gewinnen. Seine Wunder aber werten wir als Zeugen des gläubigen Vertrauens seiner Jünger, als Beweis der unendlichen Glaubenszuversicht der ersten Christen. Wir sprechen es ruhig aus, daß ein Fürwahrhalten dieser Berichte nicht zum Christen macht, und verweisen auf Jesus, der selbst den äußerlichen Wunderglauben ablehnt. Dagegen aber betonen wir, daß der Christ, der sein Handeln ganz Gottes Führung anvertraut und sich in seinem Schutz geborgen fühlt, selbst Wunderbares im eigenen Leben erfährt, daß dem Frommen die Welt voller Wunder sich erschließt [1]. Wir schildern Ereignisse aus unsern Tagen, in denen Wunder der Glaubenskraft, Wunder der Begeisterung und der Gotteskindschaft sich offenbaren. Die Missionsgeschichte, aber auch die neueste Kriegsgeschichte gibt uns dazu herrlichen Stoff. Nirgends dürfen die Kinder den Hauch kalter, negativer Kritik spüren, sondern überall die religiöse Kraft. Wie selbstverständlich fallen die Schwierigkeiten der Form, wenn den Kindern die Erkenntnis aufgeht, daß jedes Zeitalter Gott nur soweit versteht, als es durch seine Ueberlieferung, seinen Geist und seine Sitten dazu fähig ist, daß auch die Propheten nur so viel von Gott in sich erkennen, als sie kraft ihrer eigenen Reinheit fähig sind. Die Kinder fassen, meiner Erfahrung nach, diesen Gedanken, der viele methodische Anstöße aus dem Weg räumt, sehr schnell. Der Eifer, die Spannung, mit der die meisten gerade diese Entwicklung der Gottesidee verfolgen, die Freude, mit der sie ein Aufleuchten eines Zuges, der zu Jesu Gott uns führt, begrüßen, beweist ihr inneres Verständnis. Vieles, was ihnen durch langjährige Gewohnheit langweilig geworden, erscheint in neuem Licht, und die Erlaubnis, frei und offen über alles Unverstandene und Zweifelhafte sprechen zu dürfen, nimmt dem glaubenstörenden Zweifel seine eigentliche Lebenskraft.

Auf der Oberstufe unserer höheren Schulen darf die geschichtliche Betrachtungsweise der Altersstufe entsprechend (16—20 Jahre) noch reiner hervortreten. Wir führen die Mädchen in die literarischen Grundfragen der heiligen Schrift ein, ein Thema, das immer wieder allgemeines Interesse weckt; wir weisen sie auf die leichter erkennbaren Quellen im Alten und Neuen Testament hin und besprechen mit ihnen ihre Eigenart. Wir entwerfen ihnen möglichst lebendige Bilder aus dem Geistes-

---

1) Herrmann, Der Christ und das Wunder. 1908, S. 71.

und Glaubensleben des alten Orients, Palästinas zur Zeit Jesu und der Welt des Hellenismus. Daneben aber gilt in vollem Umfang die Forderung, die wir auch für die Mittelstufe aufstellten: das eigentliche Religiöse darf nicht unter der Menge geschichtlicher und archäologischer Kenntnisse verschüttet werden. Dies alles darf nur Mittel zum Zweck sein, den Schülern den Ausblick auf das Ewige und Göttliche zu erschließen. Die Schüler sollen erkennen, daß die Ueberlieferungen nur Formen der Religion sind, aber Formen, die wie reingeschliffener Kristall die Strahlen des Erlebten und innerlich Geschauten spiegeln.

Auch die Kirchengeschichte muß sich diesem Zweck unterordnen. Sie darf auf keinen Fall eine zweite Auflage des in der Geschichte vorgetragenen Pensums sein. Auf der Mittelstufe (Unter- und Obertertia)[1]) ist bei Vermeidung unnötiger Einzelheiten Nachdruck auf die Gewinnung klarer Richtlinien zu legen, die den Schülern eine sichere Wissensgrundlage vermitteln. Auf der Oberstufe (Unter- und Oberprima) aber empfiehlt es sich, alle an sich nicht religiösen Stoffe, deren eingehendere Kenntnis wir aus dem Geschichtsunterricht voraussetzen können, zu streichen und allen Nachdruck auf die Geschichte der Entwicklung des frommen Lebens, auf die Gotteserkenntnis zu legen. Die Lebensbilder der Träger des Gottesgedankens sind eingehend zu schildern, daß sie die Schüler innerlich packen; denn Leben entzündet sich an Leben, und Menschen sind uns Offenbarer des Göttlichen. Mehr als bisher sollte dabei auf die Geschichte der deutschen Frömmigkeit Wert gelegt werden. Die Eigenart des Christusbildes des Heliand sollen unsere Schüler lebendig erfassen; die Gottesergriffenheit eines Meister Ekkehard und Suso soll zu ihnen reden. Vor allem aber gilt es, sie auch in die Religion unserer großen Dichter einzuführen. Da erschließt sich für sie meist völliges Neuland, denn der deutsche Unterricht wird der religiösen Seite selten gerecht. Ueber allen dogmengeschichtlichen Erörterungen aber stehe als Leitstern das Pauluswort 1. Kor. 2 4: „Unsere Verkündigung stand nicht auf Ueberredungskünsten der Weisheit, sondern auf dem Beweis des Geistes und der Kraft.“

Vor allem aber soll der Religionsunterricht Lebenskunde

---

1) Ausführungsbestimmungen für das höhere Mädchenschulwesen, August 1908. Sekunda hat keine Kirchengeschichte.

sein; er soll versuchen, den Schülern Antwort auf Fragen zu geben, die mit Zweifeln und innerer Not belastet in ihnen aufsteigen und ihr persönliches Leben angehen. Ein ausgeführteres Beispiel, wie ich mir solche Besprechungen von Lebensfragen denke, möge theoretische Erörterungen hier ersetzen.

Wir sprechen mit etwa siebzehnjährigen Mädchen (Untersekunda) über das Gebet; denn gerade in der Kriegszeit werden uns häufig Fragen nach der Wirksamkeit, „dem Nutzen" der Gebete, der Möglichkeit von Gebetserhörungen gestellt. Auffallend oft findet sich der Glaube an die schutzbringende, lebenerhaltende Kraft der Gebete: „Ob Tausende fallen zu deiner Rechten und Zehntausende zu deiner Linken, dich wird es nicht treffen!" und dann — schmerzliches Erstaunen, Unglaube, wenn die bewahrende Kraft versagte. Fragen wie die, warum wir eigentlich beten, ob Gott die Gebete aller Völker höre, zeigen, wie oft die elementarsten Begriffe vom Wesen des Gebets fehlen. Rein theoretische oder erbauliche Betrachtungen genügen nicht, um solche zu schaffen, denn psychologische Untersuchungen lehren uns ja, wie oft aus solchen der Hörer nur immer wieder das ihm selbst Vertraute herausnimmt, und unsere Zweifler würden ihnen wohl von Anfang an mißtrauisch und wenig empfänglich folgen. Eine klare religionsgeschichtliche Behandlung der Frage, die dabei nie den Zusammenhang mit dem inneren Erleben der Schülerinnen verliert, scheint allein hier am Platz. So lesen wir einleitend etwa mit ihnen, um uns einen Hintergrund zu schaffen, von dem das christliche Gebet sich in seiner Reinheit abhebt, einige heidnische Gebete, etwa babylonische an Sin und Istar[1]). Wir fordern die Schüler auf, dabei genau darauf zu achten, wie sich das Wesen der Gottheit in der Seele des Beters spiegelt, und welche Güter er von seinem Gott erfleht. Seltsam mischt sich in jenen Hymnen Hingabe und Liebe des Beters mit zitterndem Entsetzen. Sin, der barmherzige, gnädige Vater, ist zugleich der starke Jungstier mit dicken Hörnern; Istar, die der Beter mit manchen uns an Mariengebete erinnernden Namen anruft, ist der grimme Leu, das Brandscheit, das einträchtige Brüder in Streit treibt, der Stern der Klagen. Wildheit und Güte sind die Grundeigenschaften, die der Beter in seinem Gott voraussetzt. Die Gottheit gleicht dem orientalischen Selbst-

1) Greßmann, Altorientalische Texte, S. 85 f.

herrscher, der seinen Günstling mit Gnaden überhäuft, um ihn nur tiefer in den Staub zu stoßen, wenn er sich seine Gunst verscherzt. Und dementsprechend ist die Stimmung des Beters. Er darf der Gottheit nicht ohne die Innehaltung des streng vorgeschriebenen Zeremoniells nahen. Sein Gebet ist durchglüht von der Furcht vor der entsetzlichen, unheimlichen und doch allgebietenden Macht. Er schließt nicht, ohne die Beruhigungsformel an diesen Gott zu richten. Und doch glaubt der Beter, daß sein Gebet wie ein Zauberspruch wirken muß, wenn er nur die richtige Formel anwendet und durch den Namenzauber die Gottheit zur Erfüllung seines Willens zwingt.

Und nun wenden wir uns zum Alten Testament. Befreiend wirkt hier zunächst das Fehlen dieser eigentlichen Beschwörungsformeln und des allzu knechtisch Kriechenden vor Gott. Wunderbares Vertrauen, innige Liebe tönt aus den edelsten der Psalmen, und doch ist im Großen und Ganzen die Stimmung noch eine ähnliche. Jahve der Heerscharen, der unerbittlich um seine Ehre Eifernde, auch er löst in den Herzen seiner Frommen neben aller Hingabe zitternde Furcht aus: „Zu dir", ruft der Betende, „erhebe ich mein Auge, der du thronst im Himmel. Ach, wie die Augen der Sklaven auf die Hand ihres Herrn, wie der Sklavin Aug' auf die Hand ihrer Herrin, so schaut unser Auge auf Gott, bis er gnädig uns anblickt." (Ps. 123.) Wir lesen im Henoch, wie dieser furchtbare Gott im siebten Himmel wohnt, in einem Palast aus Feuer und Eis. Feuerströme gehen von seinem Thron aus, und selbst die Erzengel wagen es nicht, ihr Angesicht frei zu erheben. „Weh mir, ich vergehe", ruft Jesaja aus, als Gottes Herrlichkeit sich ihm offenbart, „denn meine Augen haben Jahve gesehen (Jes. 6 5)!" Und wunderbar offenbart sich in den Klagen des frömmsten Gottesfreundes Hiob der Kampf um die Gunst des zwiespältigen Gottes:

„Froh lebt ich, da kam er im Sturme,
Griff mich am Nacken, warf mich hin;
Er hat zum Zielpunkt mich genommen,
Die Pfeile schwirren um mich her.
Er spaltet grausam meine Nieren
Und schüttet meine Galle aus.
Er bricht mir Bresche ein um Bresche,
Rennt wie ein Kriegsheld gegen mich." (16 12—14).

Und daneben im gleichen Gesang:

„Deck, Erde du, mein Blut nicht zu,
Nicht finde Ruhe mein Geschrei!
Im Himmel lebt der Zeuge mein
Mein Eideshelfer in der Höh! . . .
Ach träte doch mein Freund hervor,
Mein Auge tränt nach meinem Gott,
Daß er dem Menschen Recht verschaff'
Im Streit mit Menschen, ja mit Gott."

Und nun zum Neuen Testament, zu Jesus. Welch eine neue Welt nimmt uns hier auf! Verschwunden ist alle Furcht und alles Grauen; versunken und vernichtet die düstere Welt der Knechtschaft. Nur gläubiges Vertrauen, sieghafte Gewißheit bloß Gutes aus Gottes Hand zu empfangen, ein freudiges Niederreißen der trennenden Schranken: „Unser Vater!" Und das Wesen Gottes lautere Liebe, und lautere Liebe bahnt allein zu ihm den Weg (1. Joh. 4 12). Er läßt seine Sonne aufgehen über Schlechte und Gute, und läßt regnen über Gerechte und Ungerechte (Matth. 5 45). Sin, der barmherzige Vatergott, stand am Ausgangspunkt unserer Betrachtung. Aber das Gefühl der Gotteskindschaft wurde getrübt durch die dichten Nebel entsetzlichen Grauens, zitternder Unterwerfung. Wir sahen, wie diese Nebel langsam vor der klareren Gotteserkenntnis des jüdischen Volkes zu weichen beginnen, bis in Jesu gottinniger Seele der Glaube in all seiner strahlenden Herrlichkeit aufleuchtet: Gott unser Vater, und Vater- und Kindesliebe das einende Band.

Und mit dem Emporsteigen des Liebesgedankens läutert sich auch der Inhalt der Gebete. In den heidnischen fanden wir wilde grausame Ausbrüche der Verzweiflung, bestimmt Gottes Mitleid zu erregen:

„Ich klage, wie eine Taube bei Tag und bei Nacht,
Ich woge wie eine Flut, die ein böser Sturm aufwühlt,
Es fliegt und flattert mein Herz, wie ein Vogel des Himmels,
Von Ach und Weh ist gequält mein Gemüt!" [1])
„Wie der Marschboden klage ich dumpf bei Tag und bei Nacht" [2]).

Und die gleichen Töne findet der Israelit, sein Elend vor Jahve auszubreiten:

---

1) Klagelieder an Istar, Greßmann, S. 87.
2) Greßmann, S. 89.

„Tag und Nacht gibst du den Schmerzen mich preis,
Ich schreie bis zum Morgen;
Wie mit Löwenzähnen zerbrichst du all meine Gebeine!
Wie eine Schwalbe so zirpe ich kläglich, girre wie eine Taube,
Es tränt mein Auge gen Himmel: Herr, sieh doch nach mir,
Sei mit mir"! (Jes. 38 13—14).

Durch die Schilderung des Elends, das Gottes heilige Stätten getroffen, glaubt man ihn zur Hilfe anspornen zu müssen:

„Wie lange schon hat, meine Herrin, der starke Feind deine Wohnstätte geplündert", betet der Diener der Istar, „In deiner vornehmsten Stadt Uruk herrscht Durst, in Eulmas wird Blut statt Wasser vergossen." Und der fromme Israelit der Makkabäerzeit betet: „Wie lange, o Gott, soll der Feind dich schmähen, soll immerdar lästern deinen heiligen Namen? Warum denn feiert deine helfende Rechte und bleibt untätig im Busen? Wach auf, Herr Gott, warum nur schläfst du? Erwache, verwirf nicht für immer!" (Ps. 74 und 44). Durch den Hinweis auf die eigene Vergänglichkeit sucht er Gott zur Einsicht zu bringen, daß er sich selbst schädigt, wenn er seinen treusten Diener schlägt:

„Laß ab, o Herr, rette mein Leben,
Hilf mir, um deiner Gnade willen.
Denn im Tode gedenkt man dein nicht,
Wer könnte im Hades dich preisen?" (Ps. 6)

Und die Klagen des Hiob strömen aus in die Worte:

„Ach bald werd ich im Grabe liegen,
Suchst du mich dann, ich bin nicht mehr!" (7 21)

Wild aber begehrt der Beter auf, wenn keine Erhörung ihm antwortet:

„Du gabst uns zum Fraße wie Schafe
Und zerstreutest uns unter den Heiden,
Ja du verkauftest dein Volk um ein Spottgeld,
Und wurdest nicht reich durch den Kaufpreis" (Ps. 74).

Weinen, flehende und elende Gebärde, stürmische Vorstellungen, Vernunftgründe, Lästerworte, und dagegen Jesu vornehm zurückhaltendes Wort: „Euer himmlischer Vater weiß, wes ihr bedürft, ehe ihr ihn bittet." (Math. 6 8.) Statt drängender Bitte die völlige Ergebung in Gottes Willen: „Doch nicht mein, sondern dein Wille

geschehe!" Immer strahlender, reiner tritt uns die Eigenart des christlichen Gebets entgegen.

Aber unsere Betrachtung entbehrte eines der wichtigsten Züge, wenn wir nicht auch die Schüler auf den Inhalt der Gebete auf den verschiedenen Stufen achten ließen. In den heidnischen Gebeten finden wir fast ausschließlich Bitten um irdische Güter: „Komm zu mir, Hermes", heißt es in einem hellenistischen Gebet [1]), „gib mir Gunst, Speise, Sieg, Wohlergehen, Liebe, Schönheit, Gestalt, Erfolg bei Allen und in Allem." Starkes Verlangen nach Irdischem spricht auch noch aus den Psalmen. Gott, der gute Hirte, schenkt den Becher voll ein, er salbt das Haupt des Frommen mit Oel und deckt ihm einen Tisch, wohlgemerkt im Angesicht der Feinde. Und wieder zeigen wir, wie im Christentum, im engen Anschluß an die Opferstimmung und durchglüht von ihr, die irdischen Bitten sich wandeln in die Bitte um Gottesgemeinschaft, in ein enges Sich-einfühlen und Sicheinswissen mit Gottes Willen: „Selig ihr Hungernden, selig ihr Leidtragenden", denn alle Erdennot findet in der Seligkeit der Gottesnähe ihre Lösung. Nur die Bitte um das Notwendigste zum Leben, um das tägliche Brot, findet im Vaterunser Raum. Und völlig versinkt vor diesem strahlenden Liebesgefühl der Schwall der Haß- und Rachegebete, in denen noch die jüdische Frömmigkeit, gleich der heidnischen, schwelgt:

„Er liebte den Fluch, er soll ihn treffen,
Zuwider war ihm Segen, er bleibe ihm fern,
Wie sein Gewand, so zog er den Fluch an,
Er dringe in seinen Leib wie Wasser, wie Oel in seine Gebeine,
Sei wie ein Kleid ihm, in das er sich hüllt,
Wie ein Gürtel, den täglich er umlegt.
Das sei der Lohn meiner Feinde und derer, die auf mein Unheil sinnen" (Ps. 109).

Und erhaben steigt vor diesem düsteren, gottfernen Gebet Jesu Fürbitte für seine Peiniger auf: „Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun." Wir erinnern die Schüler an die Worte der Bergpredigt Math. 5 23 und stellen den Rachepsalmen das Fürbittegebet im ersten Clemensbrief entgegen. Hier vermag es die christliche Gemeinde, ihren Verfolger und Bedränger Domitian in ihr Gebet miteinzuschließen. Allerdings dürfen wir nicht verschwei-

1) Reitzenstein, Poimandres, S. 20.

gen, daß nicht jedes christliche Gebet sich auf gleicher Höhe bewegt, daß nicht nur sehr irdische Bitten, sondern sogar, wie in dem Rachegebet der Apokalypse, Rachegedanken im Gebet Eingang gefunden haben. Aber wir haben unsern Schülern gezeigt, wie Gebete dieser Art einen Abfall vom Gebete Jesu bezeichnen.

Haben wir so durch unsere religionsgeschichtlichen Besprechungen den Grund gelegt, so wird sich zwanglos nun ein persönlicheres Eingehen auf das Wesen des Gebets hier anschließen, und ich hoffe, daß die Grundbegriffe über Form und Inhalt sich soweit geklärt haben dürften, daß die Schülerinnen einsehen, daß ein Gebet um materielle Güter, und wären es die edelsten, nie und nimmer Gott die Erhörung abzwingen kann. Sie werden fühlen, daß alle stürmischen Bitten, alles ungestüme Verlangen einer primitiven Region religiösen Lebens angehört. Denn das christliche Gebet ist uns die Heimkehr, die Einkehr der Seele zu Gott, das Untertauchen der Seele in die Quelle reiner Kraft, die stille Sammlung und das Sichwiederfinden aus der verzehrenden Vielheit des Taggetriebes in Gottes starker Liebe, die feste Zuversicht, nur Gutes aus seiner Hand zu empfangen.

Auf diese Weise können wir viele Fragen mit den Schülern besprechen [1]. Wir können vom ewigen Leben reden und zeigen, wie der Glaube an ein Jenseits aus animistischem Seelenglauben, aus phantastischem Jenseitshoffen sich klärt zu der tiefen Erkenntnis der Heimkehr der Seele zu Gott. Wir können vom Gottesglauben reden, vom Wesen wahrer Sittlichkeit usf.

Sehr ertragreich sind diese Besprechungen, wenn wir auch Vergleiche aus den Weltreligionen der Gegenwart, z. B. aus dem Buddhismus und Islam heranziehen, denn nichts übt so sehr den Blick für die richtige Einschätzung der so oft als selbstverständlich hingenommenen Güter der eigenen Religion. Im Vergleich mit dem Buddhismus können wir z. B. anschaulich den christlichen Gottesglauben, der höchste Anstrengung tatkräftigen Wirkens fordert, an dem Wesen einer rein philosophischen, auf blutleere, abstrakte Spekulationen sich gründenden religiösen Weltanschauung messen, und eine prächtige Gelegenheit bietet sich uns, über das Wesen und den Wert der Askese zu reden. Wir schildern

1) Vgl. meinen Aufsatz: Die Religionsgeschichte im Religionsunterricht. Zeitschrift für den evangelischen Religionsunterricht 1914, Nr. 6 und 7.

Jesu alles Schöne und Freudige unbefangen genießende Weltoffenheit, und zeichnen sie zugleich auf dem Hintergrund seiner unerbittlichen Strenge, die überall da hervorblitzt, wo Widergöttliches die Seele in ihren Bann zu ziehen droht. Wir sprechen miteinander über des Paulus Wort 1. Kor. 3 21 „Alles ist euer" und stellen der echtchristlichen Askese, d. h. der Uebung der Seelenkräfte im Kampfe um die Verwirklichung des Göttlichen auf Erden, die Weltflucht des buddhistischen und katholischen Mönchtums gegenüber. Beim Islam hüten wir uns vor aller aus der augenblicklichen politischen Lage entsprungenen Schönfärberei. Die scharfen Grenzen der Religionen dürfen nirgends verwischt, noch die Hoheit des Christentums verdunkelt werden. Besonderen Nachdruck legen wir auf einen Vergleich des muhamedanischen Fatalismus mit dem christlichen Vorsehungsglauben.

Doch genug der Beispiele. Der Rahmen dieser Darstellung gestattet nicht, ausführlicher zu werden. Erteilen wir unsern Unterricht in dieser Weise, dann erreichen wir, daß unsere Schüler die Religion als eine Kraft erkennen lernen, die durch die Taten und Worte der Edelsten leuchtet; sie fühlen, daß sie eine Kraft ist, mit der Menschen aller Zeiten als mit einer Wirklichkeit rechneten und rechnen dürfen. Sie lernen auf dieser Grundlage die Anfeindungen einer religionslosen Wissenschaft gerade in ihrer im tiefsten wissenschaftlichen Sinn verfehlten Gedankenrichtung abschätzen. Sie lernen die Schale vom Kern unterscheiden. „Zu guten Wechslern", wie es in einem apokryphen Herrenwort heißt, wollen wir sie erziehen. Mehr aber steht nicht in unserer Macht. Im letzten Grund muß die Religion ihr eigenes Werk tun.

Das Gebot der Feindesliebe und die alten Christen.

Von D. **Walter Bauer**, Professor in Göttingen.

D. Herrmann hat in einer besondern Schrift sich eingehend über „die sittlichen Weisungen Jesu" geäußert. Auch in jenen Geboten, die ganz absonderliche Leistungen von uns zu fordern und mehr unser Staunen als unseren Willen wachrufen zu können scheinen, lehrt er unentbehrliche Elemente der einheitlichen Forderung Jesu erkennen. Unter ihnen nimmt die erste Stelle das Gebot der Feindesliebe ein, in dem viele ein Merkmal sehen, das einen charakteristischen Unterschied zwischen dem Christentum und den anderen Religionen bedinge. Es kommt uns hier nicht darauf an, das Recht dieser Beurteilung zu prüfen. Wir wollen vielmehr untersuchen, wie die Glieder der christlichen Gemeinde in den ersten Zeiten ihres Bestehens sich der Forderung der Feindesliebe gegenüber verhalten haben.

Daß Jesus zur Liebe gegen den Feind aufgerufen hat, scheint durch die Tatsache, daß bereits die älteste Schicht der evangelischen Ueberlieferung, zu der wir noch vorzudringen vermögen (Redenquelle Mt. 5 44 = Luk. 6 27), es behauptet, hinreichend sichergestellt, um dem Skeptiker die Beweislast aufzubürden. Aber, wüßte er selbst etwas Ueberzeugendes geltend zu machen, so kann uns für unsere historische Untersuchung die Gewißheit genügen, daß dem Jesusbild, soweit wir es in die Vergangenheit zurück verfolgen können, dieser Zug niemals gefehlt hat.

Wer ist der Feind, den der Christ, der seinem Herrn nachfolgt, lieben soll? Clemens von Alexandrien hat ihn, freilich ohne sich treu zu bleiben (s. unten S. 49), allegorisch verstanden von dem Sünder (ἐχθροὶ δὲ οἱ ἁμαρτάνοντες εἴρηνται θεοῦ, Strom. IV 13 94, vgl. III 12 90) und bemüht sich nachzuweisen, wie das Verlangen,

man solle den Feind = Sünder lieben, noch nicht bedeute, man müsse der Sünde zugetan sein (IV 13 93). Aber eine andere Auffassung überwiegt bei weitem. Sie denkt an wirkliche Feindschaft. Das ist gewiß die Ansicht mindestens schon der Redenquelle gewesen, in der die Feindschaft durch einige ihrer Aeußerungen charakterisiert war. Das „verfolgen" Mt. 5 44 geht bis zur letzten Grenze. Und wenn Luk. 6 27. 28 sich auf Haß, Fluch und Schimpf beschränkt, so waren in der Quelle den Christen doch deutlichst Nachstellungen, die Leib und Leben bedrohen, geweissagt worden (Mt. 10 19. 20 = Luk. 12 11. 12, Mt. 10 28 = Luk. 12 4). Sie wird also wohl dem Gebot der Feindesliebe die entsprechende Ausdehnung gegeben haben.

In dieser Richtung bewegt sich späterhin fast durchweg das Verständnis der Forderung Jesu. Zum Merkmal des Feindes gehört, daß sein Haß den Gipfel erklommen hat, daß er nicht nur gewillt, sondern auch fähig ist, dem Christen die denkbar schwerste Schädigung zu bereiten. Bitterkeiten, wie sie die Parteifanatiker von Korinth ausgetauscht haben, oder die Gefühle, die durch die Prozeßhändel unter Christen in dieser Stadt gezeitigt worden sind, begründen keine Feindschaft im Sinne Jesu. Und ebensowenig Abweichungen in Glaubenssachen. Wohl haben die Judaisten den Paulus gehaßt, hat der Apostel seinerseits die „Feinde des Kreuzes Christi" aufs schärfste abgelehnt, sind harte Worte zwischen den Vertretern verschiedener Richtungen hin und hergeflogen. Feinde, auf die sich das Gebot Jesu beziehen ließ, sind sie dadurch nicht geworden. Es fehlt das Moment der „Verfolgung". Solche hat der Christ in der Zeit, die uns hier beschäftigt, wesentlich von Menschen, die außerhalb seiner Gemeinschaft gestanden sind, ertragen müssen. Ist er ihr mit jener Gesinnung begegnet, die sein Meister ihm zugemutet hat? Die Feindesliebe stellt freilich eine Forderung dar, an der die Kräfte auch des Christen zerschellen. Aber haben die Gläubigen jener alten Tage wenigstens das Ideal hochgehalten? Dürfen wir der Annahme zuneigen, daß sie eine Verpflichtung gefühlt und ernstlich danach getrachtet haben, soweit ihre Kräfte reichten, der Vorschrift ihres Herrn gerecht zu werden?

Von Paulus kann man das jedenfalls behaupten. Er hat keineswegs nur die Liebe im allgemeinen in hohen Tönen gepriesen. Er fordert Liebe zu den Mitmenschen, und zwar nicht nur zu solchen, die der gleichen Glaubensgemeinschaft angehören, wenn

er auch die Bruderliebe vielfach einschärft, sondern zu den Menschen überhaupt (Röm. 13 8—10, I. Thess. 3 12, Gal. 6 10). Die Gegner und Bedrücker des Christen will er nicht ausgeschlossen sehen. Vielmehr verlangt er Liebesgesinnung gegen sie in einer Form, die beinahe die Vermutung zuläßt, daß ihn nicht nur der Geist seines Herrn berührt hat, sondern ihm dessen Forderung im Ohre klingt (Röm. 12 14—21, I. Thess. 5 15, vgl. I. Kor. 4 12). Wenn Paulus daneben gelegentlich scharfe Worte für die Verfolger der Gemeinde Gottes findet (I. Thess. 2 14—16), so kann das in keinem höheren Grade befremden, als wenn in der Redenquelle außer dem Gebote der Feindesliebe auch Sprüche stehen wie Mt. 23 34 f. 37 f. = Luk. 11 49 f., 13 34 f. Gerade der erste Thessalonicherbrief ist es ja, der die allgemeine Menschenliebe vorschreibt (3 12) und nachdrücklichst verbietet, Böses mit Bösem zu vergelten, da man fort und fort dem Guten nachjagen müsse, und zwar allen Menschen gegenüber (5 15). Im Munde des Apostels ist es keine leere Redensart, wenn er erklärt, auf das eigene Heil und die Verbindung mit Christus verzichten zu wollen, könnte er damit seinen ihm feindlichen Volksgenossen zur Wohltat der Bekehrung verhelfen (Röm. 9 3). Und wie oft Paulus „Böses" auf heidnischer Seite „durch das Gute überwunden" oder doch zu überwinden versucht hat, weiß Gott allein.

Auch in der, zu Lebzeiten des Heidenapostels komponierten Redenquelle hat die Feindesliebe die ihr gebührende Wertung erfahren. Da war sie nicht als eine Tugend neben anderen erschienen, sondern als das Höchste, was man überhaupt von einem Menschen erwarten kann, als etwas, was die Jünger Jesu hoch hinaushebt über die Sphäre des allgemein Menschlichen und sie Gott selber gleich macht (Mt. 5 45—48 = Luk. 6 32—36). Demgemäß hatte in der Urgestalt der Bergpredigt die Forderung der Feindesliebe die beherrschende Stellung eingenommen und war nach dem Auftakt der Seligpreisungen an die Spitze der ganzen Ermahnungsreihe getreten. Bei Matthäus, der jener Urform eine umfassende Bearbeitung hat zuteil werden lassen, ist das verwischt. In seinem Evangelium bleibt es auch gewissermaßen bei der einmaligen Mitteilung, daß Jesus so Großes von den Seinen gefordert habe. Und die Art, wie dort, wo der ἐθνικός und der τελώτης aus Mt. 5 46. 47 wiederkehren, diese die Schar der Ungetauften repräsentierenden Menschen mit gleichgültiger Kälte zur Seite geschoben

werden (18 17), die Genugtuung mit der Mt. berichtet, wie der König den Tod seiner Sendboten an den widerwilligen Geladenen rächt (22 6. 7), lassen nicht gerade erwarten, daß er auf Aeußerungen der Feindschaft von nichtchristlicher Seite mit Liebeserweisen zu reagieren geneigt gewesen wäre. Mit Luk. verhält es sich anders. Nicht nur hat hier das Gebot der Feindesliebe seine ursprüngliche Stelle innerhalb der Bergpredigt behalten und wird durch Verdopplung des ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν (6 27. 35) seine Wirkung erhöht; der Evangelist läßt sich auch angelegen sein zu zeigen, wie Jesus sein Wort durch die Tat hochgehalten hat. Der Herr weigert sich, in die Bestrafung der feindseligen Samariter zu willigen (9 51—56), und stirbt mit einer Fürbitte für seine Mörder auf den Lippen (23 34) [1]). Dem entspricht es, daß im zweiten Buche unseres Verfassers Stephanus seine Seele mit dem Rufe aushaucht: Herr, rechne ihnen diese Sünde nicht an (Apg. 7 60)!

Freilich ist es auch Luk. wiederum, in dessen Evangelium wir die, von einem so völlig anderen Geiste zeugende Stelle 18 6—8 lesen, die den Auserwählten die göttliche Rache an ihren Bedrückern verheißt. Sie gemahnt uns stark an Apok. 6 9—11. Nur ist, was für Luk. einen verlorenen Klang ausmacht, in der Offenbarung der Ton, auf den das Ganze gestimmt ist. Der Apokalyptiker atmet einen glühenden Haß gegen alle Feinde und Verfolger des Christentums und berauscht sich in Gedanken an den gräßlichen Strafen, die sie erwarten. Das christenmörderische Rom wird ein furchtbares Ende finden (19 2), und die jüdischen Gegner des Christentums sind eine „Synagoge des Satans" (2 9, 3 9). In der Form — sie war durch den Stil der Apokalyptik bedingt — minder kraß, in der Sache ebenso schroff ablehnend steht der vierte Evangelist den Feinden seines Glaubens gegenüber. Die „Welt", die Jesus und die Seinen haßt (7 7, 15 18, 16 20, 17 14), wird ausdrücklich von der Fürbitte des Herrn ausgeschlossen (17 9). Und die Juden, die ihm nachstellen und die Seinen aus der Synagoge stoßen (9 22, 12 42), ja sie bis in den Tod hetzen (16 2), sind die hoffnungslos verdorbene Brut des Teufels (8 44).

Andere neutestamentliche Autoren sprechen sich weder direkt noch indirekt über das rechte Verhalten des Christen zum Feinde aus.

---

1) Ich halte trotz des Widerspruchs wichtiger Zeugen das fürbittende Wort für einen echten Bestandteil des Lukasevangeliums.

Sie haben es nicht mit den Schwierigkeiten zu tun, die der Christenheit von der Außenwelt bereitet worden, sondern mit solchen, die in ihrem Inneren entstanden sind. Nun darf man freilich die Behandlung, die den Häretikern von seiten der Kirchenmänner widerfuhr, nicht ohne weiteres zum Maßstab für deren Haltung den äußeren Feinden ihrer Religion gegenüber machen. Denn im Bewußtsein des Rechtgläubigen könnte der Irrgläubige ja noch unter dem feindseligen Ungläubigen gestanden haben. Jedoch angesichts der Lieblosigkeit, mit der Tit. 3 10. 11 erklärt, man solle an die Ketzer nicht mehr als eine oder höchstens zwei Zurechtweisungen verschwenden und sie dann ihrem Verderben überlassen, oder unter dem Eindruck der Derbheiten, mit denen sich der Judas- und 2. Petrusbrief an die gleiche Adresse wenden, hat man geringe Hoffnung, hier Geneigtheit zu finden, dem Feinde im Geiste des Meisters zu begegnen. Wird doch offenbar selbst dort, wo der Einfluß des Paulus deutlich ist, I. Petr. 3 8. 9 (vgl. Röm. 12 17, I. Thess. 5 15), die Höhenlage, die der Apostel einhält, nicht mehr erreicht. Nach 2 17 ist die Liebe der Bruderschaft vorbehalten, während dem Rest der Menschen gegenüber der Entschluß genügt, ihnen die Ehre zu gewähren, auf die sie Anspruch haben.

Uebrigens ist man nicht nur in der Schule des Paulus hinter die Linie zurückgewichen, die er eingenommen hatte. Auch da, wo wir Jesus selbst den Unterricht erteilen sehen, können wir nicht immer zugestehen, daß ein voller Erfolg erzielt wird. In der Didache tritt an die Spitze der Belehrung über den Weg des Lebens die Vorschrift: „Segnet, die euch fluchen, und betet für eure Feinde, ja fastet für eure Verfolger [1]). Denn was für Gnade trägt es euch ein, wenn ihr liebt, die euch lieben? Tun das nicht auch die Heiden? Ihr aber liebet, die euch hassen, dann werdet ihr keinen Feind haben." (1 3). Damit scheint die Forderung Jesu in ihrem ganzen Umfang

---

[1]) Diese Zusatzbestimmung zu den Worten des Evangeliums hat nicht den Sinn, man solle durch Fasten etwas erübrigen, um es dem Verfolger zuzuwenden, wie man wohl zwecks Armenunterstützung verfuhr (vgl. das apokryphe Jesuswort bei Origenes, in Lev. hom. 10: beatus est qui etiam ieiunat pro eo, ut alat pauperem; dazu Hermas, Sim. V 3 7 f. Aristides, Apol. 15 9). Das Fasten soll das Gebet unterstützen und wirkungsvoller machen; siehe die syrische Didaskalia XXI, S. 105 Flemming: „Wenn ihr fastet, so betet und bittet für die Verlorenen."

aufrecht erhalten und durch gewisse Zusätze noch besonders unterstrichen zu sein. Und doch finden wir wenig später in der gleichen Schrift (2 7), ganz wie im 1. Petrusbrief, das Gefühl der Liebe für den engen Kreis der christlichen Gemeinschaft vorbehalten. Nur hassen darf man keinen Menschen; die Pflicht, einen jeden, bis hinab zum Verfolger lieben zu müssen, ist verschwunden: „Du sollst keinen Menschen hassen, vielmehr sollst du die einen zurechtweisen, anderen Barmherzigkeit erzeigen, für wieder andere beten und noch andere mehr als dein Leben lieb haben.“ Ohne Zweifel läßt uns diese Aeußerung erkennen, wie der Mann, dem wir die überlieferte Gestalt der Apostellehre verdanken, das Gebot der Liebe aufgefaßt hat. Sie lehrt uns zugleich, daß die Forderung Jesu da, wo sie in ganzer Schärfe erhoben zu werden scheint, doch durch die Deutung, die man ihr gibt, um ihren tiefsten Gehalt gebracht sein kann.

Dem gleichen Zeitalter wie die Apostellehre gehören die sog. Apostolischen Väter an. Der älteste unter ihnen, der Verfasser des 1. Clemensbriefes spricht oft von Liebe. Aber, soweit diese ihr Objekt unter Menschen sucht, versteht er darunter, getreu dem Hauptzweck seines Schreibens, die Bruderliebe (21 7, 49, 50, 51 2, 54 1. 2, 55 5, 62 2), so daß ἀγάπη den Sinn von φιλαδελφία (47 5, 48 1) gewinnt. „In Liebe“ sein, das bedeutet „ohne menschliche Parteineigung untadlig erfunden werden“ (50 2). Barnabas redet von Liebe ganz im allgemeinen, um dann am Schluß bei Darstellung des Lichtweges innige Nächstenliebe zu fordern (19 5). In den langatmigen Erörterungen des Hermas fallen die Worte „Liebe“ und „lieben“ überhaupt nur recht selten. Haben die Genannten vielleicht keinen besonderen Anlaß, das Gebot der Feindesliebe einzuprägen, so könnte man das von Ignatius von Antiochien annehmen, der als ein Opfer der Verfolgung nach Rom wandern muß. Geht er auch in seinen Briefen wesentlich anderen Zielen nach, so sollte man doch meinen, daß sich ihm Gelegenheit geboten hätte, die Feindesliebe einzuschärfen, falls ihm daran gelegen gewesen wäre. Aber, so oft er Glaube und Liebe als die für den Christen wichtigsten Begriffe hervorhebt, nirgends hören wir etwas von der Verpflichtung, den Verfolger lieben zu müssen. Und wir haben Grund zu bezweifeln, daß er derartige Gefühle den „Bestien“ gegenüber genährt hat, die ihn seinem Schicksal entgegenführen (Röm. 5 1). Dagegen wird im 2. Clemensbrief das Ideal der Feindesliebe hochgehalten (13 4). Und Polykarp fordert, wenn nicht

diese Liebe schlechthin, so doch eine ihrer Betätigungen, die Fürbitte: „Betet für alle Heiligen. Betet auch für Könige, Gewalthaber und Fürsten, sowie für die, die euch verfolgen und hassen, und für die Feinde des Kreuzes“ (12 3).

Nehmen wir diese sporadischen Aeußerungen zum Maßstab, so bietet die apologetische Literatur ein recht abweichendes Bild. In ihr ist sehr oft von der Feindesliebe und ihren Erscheinungsformen die Rede. Aber auch darin ist ein Umschwung eingetreten, daß die Liebe zum Feinde den Christen nicht mehr als ein Gebot ihres Herrn vorgehalten, vielmehr davon als von einer Tatsache gesprochen wird. Auch wenn es etwa heißt, daß das Evangelium solches vorschreibe oder daß Gott oder Jesus es angeordnet habe, herrscht die Meinung, daß die Gläubigen dem Geheiß nicht widerstreben, sondern ihm in ihrem Verhalten Rechnung tragen. Aristides erklärt von seinen Glaubensgenossen: „Denen, die ihnen Unrecht tun, reden sie gut zu und machen sie sich zu Freunden; den Feinden erweisen sie eifrig Wohltaten“ (15 5) und fügt weiterhin bei, daß die Christen Mißhandlungen geduldig ertragen und mit Fürbitte beantworten (17 3). Justin geht besonders häufig auf dies Thema ein. Wiederholt weist er darauf hin, daß Christus die Feindesliebe eingeschärft hätte (Apol. I 15, Dial. c. Tryph. 85 S. 312 B, 96 S. 323 f., 133 S. 363 C D). Und das Gebot ist nicht umsonst ergangen. Die Gläubigen beten für ihre Feinde und suchen die, deren ungerechter Haß sie trifft, von der Wahrheit des Evangeliums zu überzeugen (Apol. I 14). Sie vergelten denen, die sie unter dem Einfluß der bösen Geister hassen und töten wollen, nicht Gleiches mit Gleichem, sondern bemühen sich, voll Erbarmen ihre Bekehrung herbeizuführen (Apol. I 57). „Wir beten“, so lautet es Dial. c. Tryph. 35 S. 254 B, „für euch und für alle anderen Menschen, die uns feindselig gegenübertreten.“ Vgl. auch Dial. 96 S. 323 f., 133 S. 363 C D. Athenagoras, der nur recht spärlichen Gebrauch von evangelischen Zitaten macht, führt als eine Hauptlehre der Christen das: „Ich sage euch: liebet eure Feinde usw.“ an (Legatio 11) und verfehlt nicht, ausdrücklich festzustellen, daß sie tatsächlich „in dem Maße voll Menschenliebe sind, daß sie nicht nur ihre Freunde lieben“ (12). Theophilus verweist gleichfalls auf das Gebot der Feindesliebe (ad Autol. III 14). Der Brief an Diognet betont nachdrücklichst, daß die Gläubigen ihre Hasser lieben (6 6). Von allen verfolgt lieben sie alle (5 11) und erwidern Lästerung mit Segensspruch, über-

mütige Behandlung mit Ehrerweisung (5 15). Tertullian endlich, um ihn noch zu nennen, weiß, daß Gott die Feindesliebe anbefohlen hat (ad Scapul. 1, de spectacul. 16, Apolog. 31), ist sich aber auch dessen sicher, daß die Christen der Vorschrift genügen (Apolog. 37).

Wie soll man den Tatbestand erklären? Die Annahme, daß mit der Zahl und dem Haß der Gegner auch die Fähigkeit zur Feindesliebe und deren Intensität gewachsen wären, wird schwerlich jemand zur Ermöglichung des Verständnisses heranziehen wollen. Um so weniger, je deutlicher sich der Eindruck aufdrängt, daß die Betonung der Feindesliebe ausgezeichnet in das apologetische System hineinpaßt. Die Männer, denen man ein odium humani generis nachsagt, hassen so wenig irgend einen Menschen, daß sie sogar ihre Feinde lieben. Wer wollte von solchen Leuten etwas für den Staat, sein Haupt und seine Bürger Gefährliches erwarten? Möglicherweise hat ihre Brauchbarkeit für die Verteidigung der neuen Religion der Feindesliebe schon in den lukanischen Schriften ihren verhältnismäßig hervorragenden Platz verschafft. Für die eigentliche apologetische Literatur gilt das gewiß. Daß in ihr nicht Wirklichkeit vorgeführt wird, beweisen einmal offenkundige Uebertreibungen, wie etwa die Aeußerung im Diognetbrief 5 11: „Sie lieben a l l e und werden von a l l e n verfolgt", sodann ein Blick in die Märtyrerakten. Da diese der gleichen Notlage ihr Dasein verdanken wie die Werke der Apologeten, wären wir berechtigt, da wie dort den gleichen Geist lebendig zu finden, wenn er wirklich so allgemein das Christentum beherrschte, wie seine Verteidiger wollen.

In den Akten sehen wir Christen, und zwar die besten ihrer Art, umbrandet von allen Nöten der Verfolgung und können beobachten, wie sie sich verhalten, oder doch — was uns die gleichen Dienste leistet — erkennen, was die herrschende christliche Anschauung an einem Märtyrer für angemessen und erbaulich erachtet. Aber nur ganz selten erweist sich in den alten Märtyrergeschichten der Blutzeuge liebevoll gegen seine Verfolger und betet für sie, wie der gerechte Jakobus bei Hegesipp (Euseb., H. e. II 23 16 f.) und die südgallischen Märtyrer (Euseb. V 2 5); zwei Beispiele, die übrigens dadurch an Wert verlieren, daß Hegesipp seinen Helden bewußt dem Vorbild Jesu folgen und die gleichen Worte wie jener gebrauchen läßt (vgl. Euseb. IV 22 4 u. s. dazu R. Reitzenstein, Bemerkungen zur Märtyrerliteratur I, Nachrichten der Göttinger Gesellsch.

1916, S. 417 f.), während die Gemeinden von Vienne und Lyon erklären, ihre von der Nachstellung ereilten Glieder hätten sich wie Stephanus aufgeführt. Besten Falles versichern die Verfolgten einmal — ohne es weiter durch die Tat zu bekräftigen —, sie seien gewohnt, Böses mit Gutem zu vergelten, da dies der Lehre Jesu entspräche (Passio Scilitanorum 2. Martyr. Apollonii 37). In der Regel fehlt selbst das, und sie verhalten sich entweder völlig neutral, so daß es weder zu Ausbrüchen besonderer Abneigung noch zu Erweisen von Liebesgesinnung kommt (das Martyrium Justini et soc., die Acta Cypriani, die Acta Maximi; auch an Paulus und Thekla in den Paulusakten, Petrus in den Petrusakten wäre zu erinnern), oder, häufiger noch, sie treten ihren Verfolgern mit ausgesprochener Feindseligkeit gegenüber. Polykarp erklärt das Volk für unwürdig, ein Wort der Verteidigung von ihm zu vernehmen (Martyr. Pol. 10 3). Er gibt dem ihm zugemuteten Ruf: Hinweg mit den Gottlosen! die Wendung gegen die Heiden, deren in der Rennbahn versammelte Scharen sein finsterer Blick überfliegt (9 2). Und in dem Gebet, mit dem er vom Leben Abschied nimmt, hat keine Fürbitte für die Feinde Platz (14). Hierin gleichen seine Worte zahlreichen bei entsprechender Gelegenheit gehaltenen Gebeten (Petrus und Paulus in ihren Akten, Karpus und Agathonike im Martyr. Carpi et soc. 41, 46). Pionius empfiehlt (in der lateinischen Gestalt seiner Akten) „seinen Geist dem, der ihm den verdienten Lohn zu geben, von Seelen aber, die wegen ihrer Ungerechtigkeit verurteilt sind, Rechenschaft zu fordern versprochen hat" (21). Daneben jedoch (4 5. 6) trägt er keinerlei Bedenken, den Juden vorzuhalten, sie freuten sich über das Mißgeschick ihrer Feinde und verletzten damit die Vorschriften des Moses (Ex. 23 5) und des Salomo (Prov. 24 17). In den Akten der Perpetua und Felicitas treten die Blutzeugen der Menge mit Drohung und Spott gegenüber (17). „Du richtest uns, Gott aber dich!" (18 8). Konon schleudert dem „Tyrannen" starke Worte ins Gesicht (5 2), holt (5 7) aus dem Schatze des Evangeliums nur Drohworte alttestamentlicher Färbung hervor, wie das von dem Wurm, der nicht stirbt (Mk. 9 48 = Jes. 66 24), und geht mit dem Wunsche aus der Welt: „Errette mich von den blutgierigen Hunden!" (6 4).

Ohne Zweifel hat diese Eigenart unserer Akten darin mit ihren Grund, daß die Märtyrererzählung älter ist als das Christentum. Das überlieferte Schema legte, wie man etwa aus dem sog. 4.

Makkabäerbuch lernen kann, den Hauptnachdruck auf die starken Zumutungen, die dem Blutzeugen gestellt werden, die sieghafte Kraft, mit der er sie zurückweist, und den Heldenmut, der ihn zur Erduldung unnennbarer Qualen befähigt. Aber alles ist damit nicht erklärt. Wäre die Pflicht der Feindesliebe den Christen wirklich in Fleisch und Blut übergegangen gewesen, dann hätte auch in dieser Hinsicht der neue Geist seinen Einzug in die alte Form gehalten, wie er es in mancher anderen Beziehung tatsächlich getan hat. Wir dürfen das um so mehr erwarten, als Jesus selbst nach dem Evangelium noch im Tode die Feindesliebe geübt hat [1]) und man sich bald daran gewöhnte, im Märtyrer den wahren Jünger und Nachfolger des Herrn zu verehren, ein Gedanke, der z. B. im Martyrium des Polykarp die speziellere Form annimmt, das Todesgeschick des Blutzeugen sei auch in den Einzelheiten der Passion Jesu gleich gewesen (1. 19 1) [2]). In der Tat ist der geringe Einfluß, den das Beispiel des Herrn und ebenso das des Stephanus ausüben, bezeichnend genug.

Die fortgesetzten Versicherungen der Apologeten kommen demgegenüber nicht auf. Es bleibt ja im Grunde auch bei der Behauptung, die Gläubigen seien von Liebe für ihre Feinde erfüllt, ohne daß der Tatbeweis dafür angetreten würde. Nur das Gebet für den Feind, das immer wieder als Tatsache erscheint (Aristides 17 3; Justin, Apol. I 14; Dial. c. Tryph. 35 S. 254 B, 96 S. 323 f., 133 S. 363 C. D.), könnte man als Leistung der Liebe gelten lassen. Doch muß auch hier wohl eine gewisse Einschränkung Platz greifen. Jedenfalls vermag man die Tatsache, daß die Christen das Gebet für den Kaiser auch dann beibehielten, wenn der Herrscher gegen sie vorging, noch aus anderen Motiven als dem der herzlichen Zuneigung zum Feinde zu erklären. Und was das Gebet für die Feinde überhaupt anbetrifft, so scheint es mir hinauszukommen auf das bereits in früher Zeit mehrfach erwähnte oder anempfohlene Gebet für alle Menschen, insbesondere die Ungläubigen, daß sie sich bekehren möchten (I. Tim. 2 1, Ignatius, Eph. 10 1, I. Cle-

[1]) I. Petr. 2 23 werden die Sklaven auf das Vorbild des leidenden Christus hingewiesen, „der, obschon gescholten, nicht wieder schalt, obschon er leiden mußte, nicht drohte", also Feindesliebe wenigstens in ihrer negativen Form betätigte.

[2]) Stephanus betet für seine Mörder „per omnia martyrii magistrum imitans" (Irenäus III, 12 13).

mensbrief 60 4, Polykarp 12 3). Ein solches Gebet hatte nach Justin (Apol. I 65) einen Platz in dem an die Taufe sich anschließenden Abendmahlsgottesdienste. Die syrische Didaskalia schreibt vor, man solle während der Fasten in den Passahtagen für die Verlorenen beten. Schon die Apostel hätten das getan, während der Heiland litt (XXI, S. 105). Daß auch die Apologeten, wenn sie von dem Gebet für die Feinde reden, eine derartige allgemein gehaltene Fürbitte meinen, deutet Justin gelegentlich an, wenn er im Dial. c. Tryph. 133 S. 363 D das als christliche Antwort auf die Angriffe der Verfolger gedachte „wir beten für euch" sofort erweitert durch ein „und überhaupt für alle Menschen". Uebrigens hatte schon Polykarp die der Fürbitte bedürftige Gesamtheit in Christen, Ungläubige und Ketzer eingeteilt und den zweiten Begriff umschrieben durch „Könige, Gewalthaber und Fürsten sowie eure Verfolger und Hasser" (12 3). Und in der syrischen Didaskalia ist die Gleichung: Feinde = Ungläubige dadurch vollzogen, daß dem „Betet für eure Feinde" als zweite parallele Zeile ein „Wohl denen, die über das Verderben der Ungläubigen trauern" angehängt wird (XXI, S. 108).

Etwas anderes als dies, daß sie für ihre Verfolger beten, wissen die Apologeten zugunsten ihrer Behauptung von der Feindesliebe der Christen nicht geltend zu machen. Denn was Tertullian, Apolog. 37 beibringt, wird gewiß niemandem genügen. Es ist allzusehr auf die Negation gestellt. Daß die Christen die Häuser ihrer Gegner nicht bei Nacht in Brand stecken, daß sie keinen bewaffneten Aufstand versuchen noch sonstige feindselige Maßnahmen treffen, beweist noch nicht, daß sie eine liebevolle Gesinnung hegen. Es wird dabei bleiben, daß die starke Betonung der Feindesliebe bei den Apologeten weniger dem tatsächlichen Vorhandensein einer solchen als dem apologetischen Bedürfnis entsprungen ist. Da aber die sonstige altchristliche Literatur aus gleicher und früherer Zeit hier keinen rechten Ersatz bietet, wird man urteilen müssen, daß nach dem Befund der bisherigen Untersuchung das Gebot der Feindesliebe nur geringen erkennbaren Einfluß auf das Leben der alten Christen ausgeübt hat.

Die Gründe für dies, auch von einsichtigen und ehrlichen Zeitgenossen (II. Clemensbrief 13 3. 4; vgl. Methodius von Olympus, de lepra 17 3 Bonwetsch) eingestandene Versagen braucht man nicht weit zu suchen, sich auch nicht auf die allgemeine Erwägung zu beschränken, daß auf diesem Gebiet jeder Mensch, auch jeder

Christ in seinen Leistungen zurückbleiben wird. Nimmt man die evangelische Tradition, welche kirchliche Approbation gewann, als Ganzes, so muß man sagen, daß die Forderung der Feindesliebe in ihr nur geringen Raum einnimmt. Den beiden jüngeren Synoptikern, von denen Matthäus zudem recht einsilbig ist, stehen Markus mit seinem völligen Schweigen, Johannes gar als Vertreter einer weit abweichenden Anschauungsart gegenüber. Und der Rest der christlichen Schriften, die kanonisches Ansehen und damit hervorragenden Einfluß auf die Christenheit errangen, war nicht geeignet, den Ruf des Evangeliums: „Liebet eure Feinde!" erheblich zu verstärken; um so weniger, als aus ihm ans Ohr der Hörer auch ganz andere Klänge schlugen. Verschmolzen sie mit den Tönen, die aus den Rachepsalmen des alten Bundes hervordrangen, die der Haßgeist der Apokalyptik ausstieß, so konnten sie zu so überwältigender Wucht anschwellen, daß jene schwachen Stimmen nicht mehr durchzudringen vermochten. Weshalb sollte man auch nicht dem zornigen Schrei nach Vergeltung lauschen, jetzt wo wieder einmal die Gemeinde Gottes verfolgt und unterdrückt wurde! Damit ist ein weiterer, gewiß nicht unwichtiger Grund für das Verhalten der alten Christen angedeutet. In dem Begriffe „Feind" lag von Anfang an eine Unklarheit. Den Feind muß man lieben. Gut. Wenn nun aber der eigene Feind zugleich der Feind Gottes war, wie stand es dann? Hatte nicht derselbe Herr, der die Feindesliebe einschärfte, auch gesagt: „Wer euch mißachtet, der mißachtet mich; wer jedoch mich mißachtet, der mißachtet den, der mich gesandt hat" (Luk. 10 16, vgl. Joh. 5 23, 15 23)? Die Christenheit kannte doch von Anfang an einen Feind, mit dem es kein Paktieren, für den es also um so weniger Liebe gibt, den Teufel. Das ihm gegenüber allein angemessene Verfahren hat der Barnabasbrief kurz und bündig so beschrieben: „Bis zur Vollendung mußt du den Bösen hassen" (19 11). Wie überaus nahe lag nun aber die Auffassung, die schon in der Johannesapokalypse ausführlich entwickelt ist (vgl. I. Petr. 5 8. 9), daß die Mächte der Hölle die Verfolgungen über die Christen bringen. Sind jedoch die Bekämpfer der Gläubigen Organe Satans, wer wollte da noch von Liebe zu ihnen reden? Wenn in der Passio Andreae Jesus selbst dem Apostel bezüglich des Prokonsuls, der ihn verurteilt hat und hinrichten läßt, offenbart: „Nicht soll dich jener Wüterich in Furcht versetzen. Nicht soll er sich einbilden, Gewalt zu haben über dich, der du mein bist. Dein

Feind ist er“ (K. 13, S. 30 Bonnet), so will er seinen Jünger damit gewiß nicht zur Liebe gegen den Beamten auffordern. Und der Apostel versteht auch gut, was gemeint ist. Er geht mit Schmähungen über seinen Gegner, den „schamlosen Teufel“ und „Widersacher Christi“ von hinnen (K. 14, S. 31).

Doch, so sicher in der alten Christenheit der Sinn für das Liebesgebot des Meisters in seiner schärfsten Ausprägung vielfach geschwunden ist, ja ihr abhanden kommen mußte, so wenig ist durch diese Feststellung das Verhalten der Gläubigen erschöpfend beschrieben. Auf Zeiten, in denen das Brausen des Sturmes das Wort des Herrn verschlang, sind Tage der Ruhe gefolgt, in denen es sich wieder zur Geltung brachte. Und mögen die Aeußerungen der Apologeten in ihren Beweggründen nicht einwandfrei sein, von anderer Seite sind Aussagen gefallen, die keinerlei Mißtrauen verdienen. Als Ideal ließ sich die Forderung der Feindesliebe nicht unterdrücken. Immer wieder brach sie durch. Irenäus meint, Jesus habe das Gebot der Nächstenliebe durch das der Feindesliebe überboten, um das Gesetz zu erfüllen, d. h. um es „auszudehnen und zu erweitern“ (IV 13). Diesem vervollständigten Gesetz entsprechend ist er selbst verfahren, und so zu tun hat er auch seinen Jüngern befohlen (III 18 5). Clemens von Alexandrien schärft im Pädagogen (III 12 92) die Feindesliebe, die er jetzt wirklich als solche auffaßt (s. oben S. 37), ein und findet, sie wäre eine Tugend, die auch dem christlichen Gnostiker wohl anstehe (Strom. VII 14 84). Tertullian nennt dies Gebot „principale praeceptum“ (de patientia 6). Es sei erteilt worden, um unsere Güte zum Ueberfließen zu bringen (Apologet. 31). In seiner heftigen Art wendet er sich gegen den Gedanken, daß es eine berechtigte Unterlassung der Feindesliebe oder irgend eine erlaubte Form des Hasses geben könnte (de patientia 6, de spectaculis 16). Die pseudoclementinischen Homilien gehen besonders gern auf dieses Thema ein. Jesus hat wie der Vater die Hasser geliebt, über die Ungehorsamen geweint, die Schmäher gesegnet, für die Feindseligen gebetet, der eigenen Mörder fürbittend gedacht und ebenso auch seine Jünger zu handeln gelehrt. Dadurch ist dem Christen sein Verhalten vorgezeichnet (III 19, XI 20, 32, XII 32). Ein kurzer Hinweis auf die apokryphen Apostelakten des zweiten Jahrhunderts mag die Aufzählung beschließen. In den Act. Petr. c.

Sim. 28 beschwichtigt Petrus den Zorn des Volkes gegen Simon, weil er es als Jünger Jesu nicht kenne, Böses mit Bösem zu vergelten, sondern gelernt habe, seine Feinde zu lieben und für seine Verfolger zu beten. Vgl. Acta Joh. 81.

So sehen wir, daß unter den Gliedern der Gemeinde Jesu die Empfindung, als Nachfolger des Herrn die Feinde lieben zu müssen, keineswegs erstarb. Wir vermögen nicht alle hierher gehörigen Aeußerungen als Ausgeburten einer Tendenz zur Seite zu schieben; und ebenso heißt es ihnen gewiß Unrecht tun, wollte man sie lediglich als Zeichen für eine rein äußerliche Verehrung des „neuen Gesetzes", das man eben gelegentlich ohne innere Beteiligung zitierte, werten. Wie weit das Ideal in dem für Menschen erschwinglichen Umfang lebendige Wirklichkeit geworden ist, kann man mit Sicherheit freilich nicht mehr bestimmen. Denn die über die älteste Zeit Auskunft erteilenden Quellen führen keine Beispiele an. Trotzdem braucht man nicht zu bezweifeln, daß die alten Christen Tatbeweise für die ihnen gebotene Liebesgesinnung gegeben haben. Rufen auch die Behauptungen der Apologeten unsere Skepsis wach, so versichert doch ebenso z. B. Origenes in einem Zusammenhang, der kein Mißtrauen weckt, die Gläubigen hätten nicht nur vom göttlichen Logos die Lehre empfangen, auf Schmähung mit Segenswunsch zu antworten, den Verfolgern gegenüber gelassen zu bleiben, den Schimpfenden gut zuzureden, sondern sie betrügen sich auch tatsächlich entsprechend (c. Cels. VII 46). Und wem das alles nicht Tat genug ist, der möge bedenken, daß die Christen bei ihrer Verpflichtung der eigenen Gemeinde gegenüber ihren Feinden nur schwer Wohltaten von einem Umfang, der die Schriftsteller zur Aufzeichnung des bestimmten Falls gereizt hätte, antun konnten. Wie viele guten Vorsätze und praktische Versuche mögen außerdem an dem mangelnden Zutrauen und dem Haß der Gegner gescheitert sein?

Vor allem diejenigen Christen müssen, sollte man annehmen, ernstlich bestrebt gewesen sein, ihre Feindesliebe einwandfrei zu dokumentieren, die in der Liebe zum Gegner und Verfolger einen Zug erblickt haben, der die Gemeinde der Gläubigen charakteristisch von der außerchristlichen Menschheit unterschied. Vielleicht gilt es schon von der Redenquelle, offensichtlich aber ist Matthäus der Ansicht, daß mit Jesus das Gebot der Feindesliebe als etwas ganz Neues in die Welt getreten sei (5 43. 44). Justin führt den Spruch

Mt. 5 46 = Luk. 6 32 in bedeutsam veränderter Gestalt an: εἰ ἀγαπᾶτε τοὺς ἀγαπῶντας ὑμᾶς, τί καινὸν ποιεῖτε (Apol. I 15). Entsprechend schildert er I 14 die Feindesliebe als etwas, was erst durch das Erscheinen Christi möglich geworden ist. Athenagoras führt aus, wie die Lehre von der Feindesliebe einen fundamentalen Unterschied zwischen den Christen und den heidnischen Philosophen begründe (Legatio 11). Ps.-Clemens, Hom. XII 32 äußert die Meinung, daß im Gegensatz zum natürlichen Menschen der Gerechte Feindesliebe zu beweisen sucht und sie auch wirklich betätigt. Irenäus vertritt die Auffassung, daß im Gesetz nur das Gebot der Nächstenliebe enthalten gewesen sei. Jesus hätte die alttestamentliche Liebesforderung erweitert und überboten (IV 13). Tertullian nennt die Feindesliebe „non communis" und fährt fort: „Liebe nämlich zu den Freunden hegen alle Menschen, Feindesliebe jedoch nur die Christen" (ad Scapulam 1). Cyprian endlich scheint nicht anders geurteilt zu haben als sein magister, wenn er Testim. III 49 unter inimicos quoque diligendos nur Luk. 6 32 und Mt. 5 44. 45 zusammenstellt.

Origenes gibt in Joh. XX 33 (27) 290 ff. (Preuschen) die mit den eben angeführten Zeugnissen im Einklang stehende Erklärung ab, nur so gelange man dahin, den Feind zu lieben, daß man sich der durch Christus erteilten Vollmacht, Gottes Kind zu werden, in kräftiger Weise bediene. Das hindert ihn nicht, an anderer Stelle zuzugeben, schon das heidnische Altertum hätte Männer gekannt, die ihren Feinden Gutes taten. Als Beispiele erwähnt er Lykurg und Zeno (c. Cels. VIII 35). Daran anschließend zitiert er außer Mt. 5 44. 45 (Luk. 6 27. 28) auch noch Ps. 7 4—6. Und wie er, so haben von Anfang an viele Christen anerkannt, daß die Feindesliebe bereits in den Schriften, die wir Altes Testament nennen, ihren Platz gefunden hätte. Schon Paulus beruft sich in dem Zusammenhang von Röm. 12 14—21 auf Prov. 25 21 und findet dort die Feindesliebe schlechthin geboten. Andere haben andere alttestamentliche Worte im gleichen Sinne verwertet. Theophilus von Antiochien z. B. erwähnt Jes. 66 5 (ad Autol. III 14), die syrische Didaskalia Num. 24 9 und Prov. 20 22 (I. S. 2 f.) [1]). Das braucht freilich nicht zu bedeuten, daß das Gebot

[1]) Clemens von Alexandrien bezeichnet die alttestamentlichen Vorschriften, sich der Tiere des Feindes anzunehmen (Ex. 23 4, 5. Deut. 22 1—4), als eine Vorschule, durch die der Mensch so geübt wird, daß ihm der Herr dann das Gebot der vollkommenen Feindesliebe auferlegen kann.

von den Juden gehalten worden, ja noch nicht einmal, daß es für sie bestimmt gewesen sei. Ersteres würden die Christen in ihrer Mehrheit sicherlich energisch bestritten, letzteres viele unter ihnen mindestens bezweifelt haben. Wenigstens redet Theophilus so, als seien die Worte des Propheten an die Christen gerichtet: „Daß wir (d. h. die Gläubigen) nicht nur unseren Volksgenossen wohlgesinnt sein sollen, wie einige meinen, sagt Jesajas, der Prophet.“ Die syrische Didaskalia aber ist der Ueberzeugung, daß durch Moses „der Herr unser Erlöser“ rede (XXVI, S. 136 8) und daß sich in den Sprüchen kein Anderer vernehmen lasse, als der, dessen Worte wir auch Mt. 16 6 und 10 5 hören (XXV, S. 126 29 ff.; vgl. auch XXI, S. 108 35).

Freilich hat es auch Christen gegeben, die für das Eine wie für das Andere eingetreten sind. Allerdings nicht auf Grund historischer Erwägungen oder aus besonderer Zuneigung für die Juden, vielmehr machen sich ganz andere Beweggründe geltend. Im Martyrium Pionii sagt der Held, die Juden hätten tun sollen, was ihnen Moses befohlen habe (Ex. 23 5), und dem Salomo folgen müssen (Prov. 24 17), dann würde ihr Verhalten gegenüber den als Feinden gehaßten Christen ein besseres gewesen sein. Hier hat also das Zugeständnis, daß schon die Juden das Gebot der Feindesliebe besaßen, eine polemische Spitze. Doch man ging noch weiter und versicherte, die Forderung der Feindesliebe hätte sich nicht nur bereits auf das Judenvolk gerichtet, sondern auch in ihm schon folgsame Jünger gehabt. Das taten die Männer der Kirche, die ihre Aufgabe in der Bekämpfung der Ketzerei Marcions erblickten. Im Interesse seiner Ueberzeugung, daß der Gott der Juden ein ganz anderer sei als der Christengott, suchte dieser Häretiker nachzuweisen, daß die Lehren des A. T.s sich fundamental von denen des N. T.s unterschieden. Während in letzterem der Geist der Liebe regiert, ist jenes, dessen Gebote Christus aufgehoben hat, ein Dokument des Hasses. Das war eine der berühmten „Antithesen“ Marcions. Für die Rechtgläubigen, die diesen Irrwahn unschädlich zu machen hatten, kam alles darauf an, zu zeigen, wie sich A. und N. T. nicht in Gegensätzen bewegten, sondern in vollkommener Harmonie zusammenklängen. Im Dialog des Adamantius, der uns ein gutes Bild solcher Kontroverse gibt, erklärt der Marcionit Megethius: „Der Herr im Gesetz sagt: Den, der dich liebt, mußt du lieben und deinen Feind mußt du hassen; unser Herr jedoch, der

gut ist, sagt: Liebet eure Feinde und betet für die, die euch verfolgen" (I 12, S. 812 D de la Rue). Um die Unmöglichkeit dieser Auffassung darzutun, führt Adamantius aus, daß die Feindesliebe bereits im A. T. vielfach geboten und betätigt worden sei. Er beginnt mit dem Zitat von Ex. 23 4, Deut. 22 1 und Ex. 23 5. Dann geht er zur Mitteilung von Tatbeweisen der Feindesliebe über. Moses hat sich des Volkes, das gegen ihn murrte und von Gott bestraft werden sollte, angenommen (Num. 16 41—50 LXX = 17 6—15). Damit sich das Tun des Moses deutlich als Feindesliebe kennzeichne, steigert Adamantius das Verlangen der Gegner über die Angaben des hebräischen und griechischen Textes der Schrift hinaus zu dem Wunsche, den Moses zu töten, und verwendet bei der Beschreibung der Situation auch das Wort ἐχθρός (S. 812 E). Ein ähnliches Beispiel wie Moses gab David (I. Kge. = Sam. 26), der seinen Verfolger Saul nicht tötete, ἀλλὰ τοὐναντίον εὐχὴν ὑπὲρ αὐτοῦ ποιεῖται (812 F). Diese Stilisierung bezieht sich offenbar auf das Verbot Davids an Abisai, den schlafenden Saul mit der Lanze an den Boden zu nageln (26 9). Das nennt Adamantius εὐχὴν ποιεῖσθαι = Fürbitte einlegen, um etwas dem εὔχεσθε ὑπὲρ τῶν διωκόντων ὑμᾶς Entsprechendes herauszubekommen. Auch Jeremias, „von Feinden in eine Zisterne geworfen, betet für sie" (812 F). Aber in diesem Falle macht es der alttestamentliche Text (Jer. 45 LXX = 38) beinahe unmöglich, eine εὐχή von irgendwie brauchbarer Art zu gewinnen. Wahrscheinlich ist an Jer. 45 (38) 20 zu denken. II 15, S. 830 D faßt Adamantius seine Auffassung dahin zusammen, das „Liebet eure Feinde", vom Heiland gesprochen, sei nichts Neues, sondern ganz dasselbe, was das A. T. meine, wenn es vorschreibe: „Wenn deinen Feind hungert, speise ihn und, wenn ihn dürstet, gib ihm zu trinken" (Prov. 25 21). Ja, um den Ausgleich zwischen dem A. und N. T. vollständig durchzuführen, scheut man selbst vor der Behauptung nicht zurück, auch Jesus habe nicht alle Feinde geliebt und sei Gefühlen des Hasses keineswegs unzugänglich gewesen. Zum Beweise dient Mt. 7 23 = Luk. 13 27. „Wie aber sollte nicht auch der Christus die, welche das Ueble tun, gleich Feinden hassen, da er sagt: Weichet von mir? Die Feinde von sich stoßen, ist nicht Sache der Liebe" (I 12, S. 813 A).

So hat man sich unter dem Druck dogmatischer Nöte selbst an dieser hohen Forderung Jesu vergriffen; auch sie wird in den wirbelnden Tanz der theologischen Streitigkeiten hineingezogen.

Untergegangen ist sie darin ebensowenig, als die gesteigerte Feindseligkeit, die in den Zeiten der Verfolgung gegen die Christen wach wurde, ihre Vernichtung bedeutet hat. Infolge der ihr innewohnenden Lebenskraft hat sie sich stets aufs neue durchzusetzen vermocht, um den Jüngern Jesu immer wieder die Gewissen zu schärfen.

Das Problem der Wirklichkeit Gottes.

Zu Cohens Religionsphilosophie.

Von Professor Lic. **Karl Bornhausen** in Marburg.

Die Bedeutung eines Geistslebens ist nicht nur bestimmt durch die originale Schöpfung einer selbständigen Gedankenrichtung, sondern vielmehr durch die Verkettung des eigenen Denkens mit den geistigen Großleistungen der Vergangenheit und durch den Zusammenschluß des gegenwärtigen Vernunftbedürfnisses mit den Errungenschaften und Forderungen der Geschichte zu einer geschlossenen vorwärts treibenden Macht. Dieses Gesetz der Kontinuität dankbar zu verehren können wir zu Wilhelm Herrmanns siebzigstem Geburtstag unmöglich vergessen, da seine Lebensarbeit sich darauf konzentriert hat, die unvergänglichen Werte der religiösen Menschheitsentwicklung aus dem andauernden Verschlackungsprozeß des Lebensbetriebs zu befreien und sie immer neu geläutert und geformt uns darzubieten. Daher drängt sich uns im Zusammenhang von Herrmanns theologischer Leistung notwendig der Name des Philosophen auf, dessen Methodik durch Herrmann in die protestantische Theologie eingeführt wurde und ihr den Zusammenhang mit der Wissenschaft gab, Immanuel Kants.

Es bleibe hier unerwogen, welche Last sich die neue protestantische Theologie seit A. Ritschl dadurch auflegte, daß sie den Bund mit der Philosophie erneuerte. Gerade Herrmann hat am stärksten die Gefahr empfunden, die der Religion schon darin entstand, daß man die Methodik ihres eigenartigen Denkens der Kantischen Philosophie entnahm. Daher hat sich die Vereinigung mit der Kantischen Philosophie in Herrmanns Theologie zumeist in einer äußerst scharfen Zuspitzung theologischer und philosophischer Gegensätze gezeigt, aus denen die bedingungslose Unabhängigkeit der Theologie von der Philosophie, der Religion von der Wissenschaft gefolgert wurde. Glückliche Umstände und die Gesetzmäßigkeit geistiger Erneuerung

haben nun dieser Kantisch geschulten Theologie die neukantische Philosophie zur Seite gestellt, deren ernste Wissenschaftlichkeit und aller Spekulation abholder Wahrheitssinn zu Auseinandersetzung und Verständigung drängte, zudem die Führer dieser Philosophie, Cohen und Natorp, ihrer Ehrfurcht vor dem Problem der Religion in tiefbohrenden und die geistigen Schwierigkeiten der religiösen Frage bis zum Grunde aufrührenden Untersuchungen Ausdruck gaben [1]. Das zufällige Moment der Wirksamkeit an der gleichen Universität hat dann im Lauf von Jahrzehnten persönlicher Berührung der Lehrer und Schüler einen wahrhaft providentiellen Charakter angenommen und jede wissenschaftliche Rechthaberei in dem Bedürfnis nach vollem Verständnis der anderen Ueberzeugung und nach der Möglichkeit sich ihrer innerlich zu bemächtigen verschwinden lassen. Die Reihe der gegensätzlichen Erörterungen stellt das Muster einer vornehmen und sachlichen Polemik mit dem Resultat gegenseitiger Anerkennung und Bereicherung trotz verschiedenen Standpunktes dar [2]; sie hat jetzt durch die neue meisterhafte Schrift Cohens „Der Begriff der Religion im System der Philosophie" [3] einen Höhepunkt erreicht, den gewonnen zu haben nicht nur den Verfasser, sondern auch Herrmann mit großer Genugtuung erfüllen muß. Scheint es doch, als ob die beiden Wanderer nicht verschiedene Berge erstiegen haben, von deren ragenden Höhen sie ungehindert im klaren Himmelslicht und reiner Luft einander sehen und grüßen, sondern daß sie auf verschiedenen Wegen das gleiche mächtige Alpenmassiv erklimmen, dessen schwierige Gipfelbildung ihnen das Seite an Seite Treten versagt, sie aber dort vor dieselbe gewaltige Aussicht stellt.

Diese Aussicht mit eigenen Augen zu erfassen und zu erweitern,

---

1) Cohen: Kants Begründung der Ethik, 1877, ²1910; Ethik des reinen Willens, ²1907; Aesthetik des reinen Gefühls, 1911; Religion und Sittlichkeit, 1907; Bedeutung des Judentums für den religiösen Fortschritt der Menschheit, 1910. Natorp: Religion innerhalb der Grenzen der Humanität, ²1908; Philosophie, ihr Problem und ihre Probleme, 1911.

2) Herrmann: Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit, 1879; Ethik, ⁵1903; Die sittlichen Weisungen Jesu, ²1907; Römische und evangelische Sittlichkeit, ³1903; Die Auffassung der Religion in Cohens und Natorps Ethik, ZThK. 1911; Die Wirklichkeit Gottes, 1914.

3) Philosophische Arbeiten hrsg. von Cohen und Natorp, X. Bd. 1. Heft, Gießen, Töpelmann 1915, 164 S.

nachdem wir so hoch geführt worden sind, ist die Aufgabe von uns Jüngeren. Da aber dem Kriegsgefangenen zu dieser Arbeit keine wissenschaftlichen Hilfsmittel zu Gebote stehen, will ich nur die schlichte Erläuterung des religiösen Hauptproblems zwischen Herrmann und Cohen aus Cohens neuster Schrift versuchen.

Es gibt zwei Methoden, dem Wesen der Religion erkenntnismäßig beizukommen. Entweder man kann auf den aus Psychologie und Geschichte erhobenen Erfahrungsbestand der Religion einen selbständigen und neu zu schaffenden Begriffsapparat anwenden, oder man kann von den schon begrifflich durcharbeiteten Denkgebieten aus das neue Gebiet der Religion einzukreisen und zu durchforschen suchen. Induktive und deduktive Methode stehen sich so, in großen Zügen gekennzeichnet, gegenüber; die eine hat Schleiermacher, die andere Kant mit Glück auf das religiöse Gebiet angewandt. Die gegenwärtige Rückkehr zu diesen beiden Denkern hat nun die Gegensätze ihrer Methode für die Religion sehr erweicht; es hat sich die Einsicht ergeben, daß insbesondere für die Religion nur durch die Verbindung beider Methoden etwas zu erreichen ist. Die auf die induktive Religionserläuterung hingewiesene Theologie hat bei Kant die Sicherung einer einheitlichen Begriffssprache und damit die Allgemeinverständlichkeit ihrer Gedanken durch Anschluß an die Deduktion des umfassenden Menschendenkens gesucht. Andrerseits ist die neukantische Philosophie Natorps bei der Behandlung der Religion zu einer induktiven Bestimmung der Religion vorgeschritten. Es hat sich gezeigt, daß beide Methoden einander gegenseitig ergänzen müssen, und daß Neigung und Gabe des einzelnen Denkers zu einer stärkeren Wertung der eigenartigen Religion vermittelst Induktion oder des selbständigen Allgemeindenkens vermittelst Deduktion führt. Daher hat es wenig Sinn, die größere Berechtigung oder Zweckmäßigkeit der mehr induktiven theologischen oder mehr deduktiven philosophischen Denkmethode auszufechten, da sonach beide mit gleichen Waffen und auf gleichem Boden kämpfen. Vielmehr ist es hier unsere Aufgabe, die eigenartige Annäherung an die induktiv gewonnenen theologischen Anschauungen zu verfolgen, die Cohens vertiefte Deduktion der Religion aus dem System der Philosophie gezeitigt hat.

Schon der Titel von Cohens Schrift gibt die für den echten Wissenschaftler bezeichnende Selbstbescheidung in der Begrenzung

seiner Aufgabe kund. Den Begriff der Religion im System der Philosophie will Cohen aufdecken, nicht das Wesen, nicht den Wahrheitsgehalt der Religion. Das System der Philosophie mit seinem begrenzten, aber wohl begründeten Herrschaftsanspruch über alle Geisteserscheinungen ist der Rahmen, in den die Grundzüge der Religion mit klaren Begriffen eingezeichnet werden sollen. Diese ganze Aufgabe kann allerdings der Theologie Herrmanns als wertlos und schädlich erscheinen; die Religion hat kein Interesse, in das Gefüge der Wissenschaft eingegliedert oder auch nur an sie angegliedert zu werden; vielmehr wird dadurch ihre Selbständigkeit gefährdet. Mit dieser Abweisung hat Herrmann zweifellos recht, wenn es sich um die Wesensbestimmung der Religion handelt. Da Cohen aber die Frage nach dem Begriff der Religion stellt, ist die Antwort ein Problem der Philosophie, und dem Philosophen liegt es auf, innerhalb seines Vernunftsystems eine Auskunft über den Begriff der Religion zu geben. Daher fragt Cohen nicht weiter nach dem Einverständnis der Religion und Theologie für seine Aufgabe [1]). Die Einheit der menschlichen Vernunft verlangt die Einreihung der Religion in die Geistesbetätigungen des Menschen; nur die Philosophie kann diese Leistung aufbringen. Dazu ist eine besondere Religionsphilosophie nicht vonnöten [2]), eine Ablehnung, die nun ganz Herrmanns Denkart entspricht; ebensowenig haben Mystik, Intuition und Metaphysik bei der Begriffsbildung der Religion mitzuwirken [3]). Darin vereinen sich theologische und philosophische Kantianer vollständig. Die Religion gehört vielmehr seit Kant zu dem Bereich der Ethik, und Cohen stellt fest, daß die neuere protestantische Theologie gerade in dem Verständnis für Kants Ethik und die ethische Angliederung der Religion besondere Klarheit bewiesen habe [4]). Allerdings fragt sich nun, ob die Religion in dieser Anlehnung an die Ethik noch Selbständigkeit und Eigenart bewahren kann. Um die Selbständigkeit der Religion ist es in Cohens System geschehen; neben reinem Denken, Wollen und Fühlen gibt es keine seelische Funktion, die der Religion Selbständigkeit geben könnte. Wohl aber scheint es möglich, daß die Religion mit jedem dieser Glieder des philosophischen Systems in Beziehung trete und in ihm Eigenart gewinne. Dabei fällt zweifelsohne das Hauptgewicht

1) S. 6 § 9. 2) S. 7 § 11, S. 9 § 18, S. 43 § 19.
3) S. 8 § 14, S. 12 § 25. 4) S. 3 § 5.

auf die Entscheidung, wie sich der Begriff der Religion in der Ethik als eigenartig bewahren könne. In der Anlage der Kantischen Ethik war schon die Zielrichtung gegeben, die Religion in der Sittlichkeit aufgehen zu lassen, und Cohen hat in früheren Darstellungen des Religionsproblems diese Konsequenz restlos gezogen [1]); damit war die Eigenart der Religion, die sich auch in Cohens Logik und Aesthetik keinen selbständigen Wert erringt, vernichtet. Von diesem Radikalismus ist Cohen zurückgekommen und eröffnet dem Begriff der Religion eine eigenartige Aufgabe vor allem im Felde der Ethik.

Cohen gibt in seiner neuen religionsphilosophischen Schrift dem religiösen Problem folgenden Aufriß: „Die Religion hat zu ihrem Angelpunkt Gott" [2]); der Mensch, das sittlich-religiöse Individuum dreht sich um diesen Angelpunkt. Die Beziehung von Mensch zu Gott ist im Prinzip rein ethisch bestimmt. Der Mensch sucht in seinem sittlichen Streben ein Ideal der Güte zu verwirklichen, das er als Menschheit zu erreichen hofft. Die Garantie aber, daß die Menschen zu einer dem Ideal der Ethik entsprechenden Menschheit sich aufbauen lassen, findet er in der Gottesidee. Die Gottesvorstellung gibt ihm die Gewißheit, daß die Menschen als Allheit des Ideals der Menschheit fähig und gewiß sind. Der Gedanke, daß wir Gott als Inbegriff des Guten denken, gibt unserem sittlichen Bewußtsein die Gewähr, daß die Menschheit zu der Verwirklichung dieses Guten bestimmt ist und ihm Genüge tun kann. Daher wird diese Idee Gottes als Fülle des Guten zur Idee des höchsten Gutes. In der Erreichung des sittlichen Menschheitszieles läge der Gewinn des höchsten Gutes oder der Gottesgemeinschaft. Bei all diesen Ueberlegungen bleibt Gott eine regulative Idee, deren Entstehen aus dem sittlichen Einheits- und Zielstreben des Menschen erklärt ist. Von dieser sittlichen Gottesidee geht keine andere Kraft aus als die der menschlichen Vernunftsystematik, daß unser sittliches Streben einen einheitlichen Sinn hat. Gott hat wohl ein Sein, ebenso wie der Begriff des Guten, des Wahren ein Sein hat; aber er hat kein Dasein [3]), er existiert nicht für unsere Empfindung, er ist keine selbständige Potenz. Vielmehr ist er ein gedankliches Postulat, dessen Entstehen innerhalb der Ethik mit Vernunftnotwendigkeit zu fordern ist, wenn anders die Ethik Sinn und Zweck behalten soll. Wie ehedem den Neptun im Planeten-

1) S. 41 f. § 18. 2) S. 39 § 13. 3) S. 46 f. § 28.

system können wir die Gottesidee in der Ethik mit Notwendigkeit aufweisen, ohne daß das Zentralgestirn der Sittlichkeit unserer Empfindung durch Sichtbarkeit ihr Dasein kund gibt; die sittlichen Kräfte und Massen rotieren in Ewigkeit um diese große Unbekannte, von der kein Lichtstrahl in unser erkennendes ethisches Bewußtsein fällt [1]).

Es ist klar, daß in diesem Gedankenverhalt für den sittlichen Idealismus die größte der systematischen Menschenvernunft erreichbare Kraft stecken muß. Die Wirklichkeit Gottes ist ihm zwingend wahr in der sittlichen Vernunftnotwendigkeit. Andrerseits mußte dem ernsten Nachdenken Cohens der dauernde Widerspruch der Religion gegen diese Gottesauffassung auffallen, auch von der Seite, die mit ihm die Kantische Wurzelung der Religion in der Ethik teilte. Dieser Verhalt hat Cohen zu der Erkenntnis geführt, daß es sich in der Religion nicht um das Verhältnis von Gott zum Menschen als Zielbegriff der Menschheit, sondern um Gott und Mensch als Inbegriff individueller Endlichkeit und Beschränktheit handelt. Nicht der Mensch als Träger idealer sittlicher Aufgaben, sondern als Träger sehr realer Schuld und Verelendung ist das Objekt der Religion.

Damit kommt Cohen auf ein Problem, daß der systematischen Philosophie bisher schwer und unlösbar geblieben ist, die Frage nach Wert und Recht des Individuums. Die Lehre von den objektiven Wirklichkeiten und Werten in Logik, Ethik und Aesthetik kennt keine Eigenbedeutung des Individuums. Das Individuum ist vielmehr der Träger von Funktionen, die zur Allgemeingültigkeit sich erheben und den Einzelnen in der Allheit auflösen. Was vom Individuum dann bleibt, ist „Erdenrest, zu tragen peinlich". Und wenn dieser Rest infolge seiner Widerstandsfähigkeit gegen alles Läuterungsfeuer unvergänglich sein sollte, so bleibt doch die sittliche Aufgabe, auch diesen Rest zu tilgen. Diese Vollendung wird Faust allerdings erst auf der höchsten Stufe jenseitiger Seligkeit zuteil. Das Individuum des Diesseits jedoch muß seufzen und leiden unter der Qual, daß es nicht reinlich werden kann, daß es Individuum bleibt. Aus dieser Beobachtung ist die Tatsächlichkeit und Beharrung individueller Existenz in aller geistig-objektiven Idealisierung offenbar. Und auf diesem Grunde fordert das mensch-

---

1) S. 46 § 27.

liche Bewußtsein, daß auch ein dauernder ethischer Sinn im Individuum lebe und das Individuum nicht gänzlich aufgegeben und vernichtet werde, daß es vielmehr trotz seiner Mängel als sittlich lebensfähig vorgestellt werde [1]).

Dieser Individualforderung kann nun die reine Ethik nicht Genüge tun, und hier tritt die Religion in ihren Wirkungsbereich ein. Wenn der Mensch seine Schwächen erkennt, sehnt er sich nach Befreiung von der Sünde, und diese Befreiung will er erreichen innerhalb seines begrenzten individuellen Menschentums. Nicht der Hinweis auf die Menschheit, deren Wirklichkeit er nie schauen wird, kann ihn über seine jetzt bestehende und ihn quälende Sündhaftigkeit trösten. Denn die individual-sittliche Forderung nach Sündenbefreiung duldet keinen Aufschub; unerträglich ist es der sittlichen Erkenntnis, im Schlechten zu verharren. Hier bietet die Religion unter engstem Anschluß an die Ethik Hilfe. Allerdings ist die Religion nicht imstande, irgendwelche praktische Unterstützung oder Kraft dem Individuum zu geben; das widerspräche dem Gesetz sittlicher Autonomie, das Cohen auch in der Individualreligion streng gewahrt wissen will [2]). Aber ein neuer Gesichtspunkt wird dem Individuum gegeben, unter dem es seinen Sündenzustand ansehen und ihn durch Reflexion und daraus folgende Willensstärkung überwinden soll. Dieser Gesichtspunkt ist der der Religion oder Gottes, angewendet auf den Einzelmenschen.

Cohen erklärt dieses neue Verhältnis zwischen Individuum und Gott als Korrelation: das heißt, die beiden Kontrahenten verbinden mit ihrem Zusammenschluß einen Zweck [3]); der Mensch will sich durch seine Bezogenheit auf Gott von seiner Sünde befreien, Gott will die Reinheit der sittlichen Idee sichern durch die Erlösung des Einzelmenschen von der Schuld [4]). So hat sich der Mensch den Zweck Gottes in der Korrelation vorzustellen; denn auch in ihr bleibt die reine Begrifflichkeit Gottes garantiert.

Diese Gottesvorstellung der Religion ist eine Anwendung der ethischen Gottesidee auf das Individuum, und sie erhält von der Korrelation mit dem Individuum allein einen neuen begrifflichen

---

1) S. 55 § 45, 46.
2) S. 58 § 51, S. 64 § 63.
3) S. 47 § 29.
4) S. 66 f. § 68.

Inhalt: das heißt, die objektiven ethischen Werte werden jetzt individuell in religiöser Sprache formuliert. Dabei kommt die religiöse Bildersprache zur Verwendung und gibt dem Gottesbegriff einen Schein von Dasein und Wirklichkeit, der ihm fehlt. Es bleibt festzuhalten: der ganze religiöse Gedankenkreis wird von Cohen in das Gleichnis eingesponnen, Gott sei eine dem Menschen korrelate und mit dem Individuum in zweckvoller Wechselbeziehung stehende Potenz. Er arbeitet mit der Vorstellung, als ob Gott nicht nur Idee, sondern wirkende Wirklichkeit wäre, bleibt sich aber dabei klar bewußt, daß das nur eine Form der individualen religiösen Anschauung ist, die durch die Ethik stets auf das Maß der Objektivität und Gültigkeit zurückgeführt werden kann und in reine Sittlichkeit auflösbar sein muß.

Diese Korrelation, welche der Gottesidee Begriffe der Wirklichkeit beilegt und so theologische Züge gibt, verleiht der Seite des Menschen nun auch besondere anthropologische Voraussetzungen. Worauf beruht das menschliche Bewußtsein von seiner Sündhaftigkeit? Cohen lehnt ab, daß dieses eigentümliche individuelle Verantwortungsgefühl der Religion in einer zwiespältigen Wurzelung der Menschenseele seinen Ursprung habe. Das Radikal-Böse Kants entspreche nicht dem seelischen Bestand [1]). Der Mensch sei nicht seinem Grundtriebe nach böse, radikal sei vielmehr im Menschen nur das Gute, das in das Schlechte entstellt und umgedeutet werde. Diese Verwerfung des Dualismus von Gut und Böse innerhalb der Seele selbst ist für die Entwicklung des religiösen Gedankens ungemein wichtig. Ist das Böse kein Teil der Menschenseele, so steht dem Ideal eines autonomen Aufstiegs zum Guten für jeden Menschen nichts im Wege. Die Einheit der sittlichen Menschennatur als in ihrer Anlage gut ist gegeben, und das Sündenbewußtsein ist nur die subtile Gewissenhaftigkeit des Individuums, das, mit dem langsamen Aufstieg zum Guten nicht zufrieden, einseitig die Widerstände gegen dieses Gute betont und schmerzlich empfindet. Die natürliche Trägheit und Schwerfälligkeit, die das Gute nicht nur nicht unverdrossen fördert, sondern aufhält, bedingt also das Sündengefühl. Cohen drückt diesen Seelenverhalt auch mit dem Bilde aus, daß nicht der Herzenstrieb des Menschen böse sei, sondern die Sünde vor der Herzenstür lagere, um den Menschen zu ver-

---

1) S. 59 § 54.

führen [1]). Das Schlechte ist das stärkste naturhafte Reizmittel für den Menschen, hat aber nicht seinen Ursprung im Menschen. Es wird sich fragen, ob diese Auffassung von der seelischen Erfahrung als richtig anerkannt werden kann. Zunächst gilt es uns, zu erkennen, wie stark diese Anthropologie den Begriff der Religion bestimmt. Die Autonomie des sittlichen Willens als die einzige Wurzel der Menschenseele im ethischen Boden bringt allein die Säfte auf, um das Gute wachsen zu lassen. Die dem Willen durch äußere Verführung und Reizung aufgezwungenen oder abgelockten Abweichungen erscheinen aber der individuellen sittlichen Selbständigkeit so peinlich, daß es die Autonomie als unzulänglich zu erkennen glaubt [2]). Tatsächlich ist die Autonomie durch die sittlichen Verfehlungen prinzipiell gar nicht gefährdet, da das Schlechte ja nicht im Menschen selbst Platz hat. Die Selbsterkenntnis der Sündhaftigkeit als Individualbewußtsein ist aber ein so empfindlicher Wächter des Guten, daß es der Seele das Schlechte als ihre Sünde zurechnet.

Dieses Sündengefühl hat für den Menschen die seelische Folge, daß er sich durch die Sünde isoliert und vereinsamt fühlt. Die Sünde stößt ihn aus der sittlichen Allheit, aus der Menschheit aus. Daß andere Menschen auch sündigen, kann ihn nicht in Gemeinschaft mit ihnen erhalten. Denn ihre Sündhaftigkeit ist ebensowenig wie die seine ein unausweichliches Schicksal, über das die Gemeinschaft trösten und zu dessen Linderung sie neue Kräfte des Willens erzeugen könnte [3]). Nein, die Sünde bleibt allein dem Individuum aufliegen, das sich vollbewußt ist, wie es nur an seiner sittlichen Unkraft liegt sie abzuschütteln. Das Elend des Individuums ruht also in seiner Trennung von den Menschen und der Menschheit durch seine sittliche Unfähigkeit, die ihm, dem Einzelnen, als Schuld zur Last fällt. Für die Masse der Menschen lehnt Cohen daher die Sünde ab, da sie ja nicht im Charakter des Menschen beruht. Die Sünde ist nur individuell als persönliches Bewußtsein sittlicher Unfähigkeit [4]).

In diesem Zustand der sündhaften Vereinzelung stellt sich der Mensch die Gottheit vor als eine Zielidee, die ihn von dem Sündenbewußtsein befreien könnte, wenn der Mensch die dazu

---

1) S. 54 § 44. 2) S. 59 § 54. 3) S. 62 § 60.
4) S. 62 § 60.

nötige sittliche Leistung aufbringt. Dabei ist er sich aber klar, daß diese Befreiung nur erfolgen kann durch die eigene menschliche sittliche Anstrengung. Bei der menschlichen Arbeit wirkt Gott nicht im geringsten mit; tätig ist allein der Mensch, sein Ziel ist Gott [1]). Aber Cohen stellt sich vor, daß den Menschen bei seiner sittlichen Anstrengung unter dem Augenpunkt Gott das Bewußtsein innerer Befreiung und Gewißheit überkomme. Dadurch daß Gott bei der Selbstanstrengung des Menschen gewissermaßen zuschaut, wird dem Menschen der Erfolg sicher. Die sittliche Arbeit sub specie dei erzeugt das Gefühl der Erlösung von der Sünde. „Der Mensch bleibt in der Arbeit, aber Gott, der an dieser Arbeit nicht teilnimmt, wird als das Wahrzeichen gedacht, das die Befreiung von der Sünde bewirkt" [2]). Man sieht, wie die Auflösung des Radikal-Bösen bedeutsam wird; da die Wirklichkeit der Sünde wegfällt, wird auch die Wirklichkeit Gottes unnötig; Sünde und Gott sind gegensätzliche Vorstellungsformen der sittlichen Selbstentwicklung im Individuum. Gott bleibt Idee, und seine „Transzendenz bedeutet die Suffizienz des Menschen für die Behauptung seines Menschentums" [3]). Demnach ist die Befreiung von der Sünde die Höchstleistung des Individuums, die es allerdings infolge seiner sittlichen Schwäche und der Unendlichkeit der sittlichen Aufgabe nie erreicht. Die Erlösung tritt dazu als die Vorstellung einer inneren Entlastung, die sich diesem Gefühl der sittlichen Befreiung unter dem Gesichtspunkt Gottes anschließt [4]). Der religiöse Ausdruck besagt aber hier nichts, was nicht schon im sittlichen Begriff der Befreiung läge, da ja Befreiung wie Erlösung im sittlichen Kampfleben des Menschen nie verwirklicht werden. „Bei Gott steht die Erlösung", „Mensch und Gott bleiben geschieden, wie Streben und Gelingen" [5]). Da es nun kein Gelingen gibt, gibt es auch keine wirkliche Erlösung und auch keinen wirklichen Gott. Diese ganze Begriffsentwicklung erreicht nur eine Vernunftordnung des ewigen Reichs der Ideen für die Vorstellung eines idealtypischen Individuums, bleibt aber für das in realer Not der Sünde sich windende empirische Individuum wirkungslos.

Aber die Erlösung erfüllt noch nicht die individualreligiöse Aufgabe des sittlichen Gottesbegriffs; der Gott der Liebe muß

---

1) S. 63 f. § 62. 63. 2) S. 64 § 64. 3) S. 66 § 68.
4) S. 66 f. § 68. 5) S. 67 § 68.

ebenso eingehen in das Gefüge der an die Ethik angeschlossenen Religion aus sittlichen Individualvorstellungen. Der Gedankengang ist dabei der: Das Individuum in der Welt leidet; es sieht neben sich Andere leiden und richtet auf sie Mitleid und Hilfe. Aus Leid und Mitleid entsteht unter den Menschen das sittliche Verhältnis der Menschenliebe, der Bruderliebe. Diese Menschenliebe findet im Gottesbegriff ihre ideale Hypostase. Die Gottesidee ist der Garant, daß die Menschen sich lieben und daß kein Individuum ungeliebt bleibt [1]). Der vereinsamte Mensch sucht also die Gewißheit, der allgemeinen Menschenliebe, die er erfahrungsgemäß entbehrt, doch persönlich teilhaftig zu sein, darin, daß er sich vorstellt, Gott liebe ihn. Die sittliche Forderung, daß kein Menschenleid ungetröstet und keine sittliche Menschenkraft wertlos bleiben soll, kleiden wir in die religiöse Bildvorstellung, daß Gott als Inbegriff sittlicher Allheit jeden einzelnen Menschen liebt und aus Liebe rettet. Und das Individuum hat in dieser Fiktion Trost und liebt seinerseits diese Gottesidee. „Gott lieben heißt in der Tat nichts anderes, als bis zur Innigkeit sich bewußt machen der Verbindung, die zwischen Ethik und Religion in den Begriffen Gott und Mensch besteht" [2]). Wenn ich den Menschen denke, so denke ich damit die soziale Gemeinschaft; sie denke ich als sittliches Universum und religiös als Gott. Dieses mein Denken des Menschen ist nun Liebe zum Menschen, Liebe zur sozialen Gemeinschaft, Liebe zum sittlichen Universum, Liebe zu Gott als Vater [2]). Denn dieses letzte Bild der religiösen Sprache drückt aus, wie die menschliche Denkvorstellung von Gott sich in die Liebe zu Gott verwandelt. Und mit aller Energie betont Cohen, daß man Ideen lieben könne und allein lieben solle [3]). Jeder Anthropomorphismus wird ausgeschlossen: der Mensch, der Nächste wird von uns als soziale Idee geliebt, und folgegemäß wird die Gottheit als Zusammenfassung des Sozialideals für das Individuum von uns geliebt.

Damit erfüllt Cohen das Gesetz seiner Philosophie, daß nichts aus dem Rahmen der Vernunftideen heraustreten darf. Und auch die Neuwendung seines Religionsbegriffs als Individualreligion bleibt innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft. Seine Religion ist auch als Individualreligion reiner ethischer Idealismus. Es handelt sich uns nun darum, ob Cohen mit dieser Darstellung

1) S. 79 ff. 2) S. 81 § 98. 3) S. 82 § 100.

die Eigenart der Religion gewahrt hat und ob er den religiösen Vorstellungen, die er durch die Verwendung religiöser Begriffe weckt, gerecht geworden ist.

Die philosophische Leistung Cohens in seiner neuen Darstellung der Religion ist ungemein tiefgründig und förderlich; selbst wenn der Theologe ihren Resultaten nicht beipflichten kann, wird er doch aus der Auseinandersetzung mit ihr große Bereicherung erfahren. Wir haben keine religionsphilosophische Erscheinung in der Gegenwart, die uns das Problem von Wissenschaft und Religion so klar und beunruhigend darlegt.

1. Cohen hat den Zwang, seiner religionsphilosophischen Auffassung theologischerseits gerecht zu werden, dadurch vermehrt, daß er auf den Grundzug der Religion als individualistischer Erscheinung eingegangen ist. Er gewinnt dadurch Anschluß und Verständnis einer rein religiösen Erfahrung, die sich in der Geschichte christlicher Glaubensentwicklung von ihrem Urheber an mit besonderer Intensität durchgesetzt hat: nur das Individuum ist Träger der religiösen Erfahrung; auf Dasein, Inhalt, Wert des Individuums allein bezieht sich das Gedankengebilde der Religion und ihre zentrale Vorstellung, Gott. Durch die Anerkennung des Transzendentalphilosophen, daß die Religion innerhalb des Systems der Philosophie am Individuum eine eigene Aufgabe habe, gewinnt die Religion eine objektive allgemeingeistige Bedeutung. Nicht vom Individuum, sondern von der Einheit des allgemeinen menschlichen Bewußtseins aus erscheint die Religion innerhalb der Menschenvernunft unentbehrlich. Das ungelöste Problem des Individuums, das im Philosophiesystem von einer Instanz zur anderen gewiesen wird, scheint jetzt eine Stätte gefunden zu haben.

Die Logik stößt auf das Individuum bei der Frage nach der Gültigkeit des Denkens; sie kann sich nicht darüber täuschen, daß die Objektivität des Denkens solange unbegründet bleibt, als wir nicht für die Möglichkeit und Tatsächlichkeit des objektiven Geistesaustauschs der Individuen unter einander eine Gewähr haben. Wer sagt mir, daß mein Gedanke von dem Anderen so nachgedacht wird, wie ich ihn denke und ausspreche? Ja entsteht nicht zwischen Denken und begrifflichem Formulieren schon das Problem, daß aus einer Individualfunktion eine allgemeingültige Denkweise entsteht, die aber

dem Individualwert des Gedachten nicht adäquat ist und keinen richtigen Ausdruck gibt?

Zwar kann die Logik der reinen Erkenntnis dieses Problem in die Dunkelheit des Unreinen und Nicht-Denknotwendigen zurückstoßen. Aber in der Ethik des reinen Willens entsteht diese Frage nach dem sittlichen Verhältnis des Einen zu den Vielen um so brennender. Wie kann das sittliche Individuum mit seiner ganz einseitig bedingten seelischen Lagerung mit anderen Individuen zu einer Einheit des Willens und einer Allheit zusammengehen? Diese Spannung beharrt in der Ethik, da sich das Individuum in der Allheit nicht auflöst. Und die Aesthetik des reinen Gefühls kann ebensowenig das Individuum retten, wenn sie seine sittliche Begrenztheit in Erhabenheit oder Humor zur Allgemeingültigkeit der schönen Form erhebt; das Individuum wird in der Kunst durch die Menschenliebe in die Welt des Ideals entrückt, aber es wird nicht in seiner Realität erhalten und begründet.

Die Ethik bleibt die Stätte, wo die Not des Individuums am deutlichsten auftritt. Hier hat sie Cohen in der Transzendentalphilosophie aufgedeckt und ihr ergreifende Worte wahrer Nachempfindung geliehen. „Die Einsamkeit kommt über den Menschen aus der Erkenntnis seiner ihn vor sich selbst isolierenden Sünde“ [1]. Die Selbsterkenntnis seiner Schuld trennt den Menschen vom sittlichen Ideal und von den Mitmenschen, die diesem Ideal zustreben. Er fragt sich in seiner Isoliertheit, ob ihm nicht der einzige Gott als Inbegriff des Guten Hilfe bringen und sich seiner verzweifelnden Einsamkeit annehmen könne. Dieser seelische Vorgang ist auch bei Cohen sittliche Selbsterkenntnis, die zur Einsicht der eigenen Schwäche und so zur Buße führt; er ist die Geburtsstunde der Religion, da der Mensch aus seiner heillosen moralischen Ratlosigkeit nur in Gott den Ausweg seiner Not sieht. Genau so hat Herrmann die Erkenntnis der eigenen sittlichen Nichtigkeit zum Ausgang des religiösen Bewußtseins gemacht; der sittliche Zusammenbruch des Individuums treibt zum Neuaufbau auf neuem Geistesgebiet: so entsteht die Selbständigkeit der Religion. Und fast scheint es, als müßte Cohen auf dem Grund, den er der Religion im Selbstbewußtsein gelegt hat, nicht nur zur Eigenart, sondern sogar zur Selbständigkeit der Religion kommen.

1) S. 62 § 60.

Diesen Eindruck verstärkt noch seine Anwendung des religiösen Begriffsapparats, der aus dem Gedanken der Selbständigkeit der Religion geschaffen ist und deren Charakterzüge trägt. Aber Cohen verwendet diese Begriffswelt mit neuem Sinn, der sie ganz von der Ethik abhängig macht und ihr kaum Eigenart läßt, da jede religiöse Vorstellung ihren Korrespondenzbegriff in der Ethik erhält. Auf dem Grunde, auf dem Herrmann die selbständige Religion aufbaut, gelingt es Cohen, eine konsequente Einfügung der Religion in die Ethik zu erreichen, die der Religion nur die Eigenart einer Begriffssprache läßt; diese eigenartige religiöse Sprache ist durch das eigentümliche Bedürfnis des Individuums begründet, die ethischen Werte in individuellen religiösen Bildvorstellungen auszudrücken.

2. Für die Individualethik wie die Religion ist die Beantwortung der Frage nach dem Anteil des Bösen an unserem Charakter von prinzipiell entscheidender Bedeutung. Cohen selbst weist auf die Wichtigkeit dieser Frage hin, die einen Kreuzweg der religiösen Parole darstelle [1]). Mir scheint, nicht die Religion, sondern die Psychologie des Selbstbewußtseins steht hier vor der Entscheidung, wie sie den Bestand der fundamentalen sittlichen Seelenreaktion auffassen soll. Cohen wählt die Anschauung, die das Gute als einzige Wurzel der menschlichen Willensrichtung ansieht. Aber es ist doch nicht zu verkennen, daß eine große Zahl schärfster Selbstbeobachtung fähiger Menschen dieses Problem dualistisch zu lösen suchen. Nicht daß sie etwa das Böse allein Wurzel der Menschenseele sein ließen. In dieser Richtung hat die superlativische Art der religiösen Sprache allerdings irre geleitet und eine Einseitigkeit erscheinen lassen, die der ruhigen Reflexion über seelische Vorgänge fern lag: „Das Dichten und Trachten des menschlichen Herzens ist böse von Jugend auf.“ Oder schwermütige Gemütsstimmung wie bei Paulus hat zu einer oft sehr schroffen Betonung der bösen Seelenanlage geführt. Auch diese Seelenerkenntnis behauptet das Vorhandensein beider Elemente, des Guten und des Bösen, aber sie versteht beide als radikal, das Böse verkettet in die Naturanlage, das Gute in die Geistesanlage des Menschen. Das Böse wird als böse erkannt durch die Beurteilung vom Standpunkt des Guten oder des sittlichen Ideals aus, gerade darin entsteht aber die Erkenntnis von der

---

1) S. 59 § 54.

Ursprünglichkeit des Bösen, weil es mit der physischen Anlage jedes Menschen verflochten ist. Jedes mit Vernunft begabte Wesen muß also zu gewisser Zeit gewisse aus seinem physischen Instinkt hervorgehende Strebungen und Begehrungen als schlecht erkennen und den natürlichen Hang zu diesen Strebungen verwerfen. Eine negative Beobachtung bestätigt, daß es sich dabei um seelische Anlage und nicht um äußere Verlockung handelt. Wird nämlich dem sittlichen Individuum durch irgendwelche Allgemeingebote des Sittenwandels und der politischen Zwangsverhältnisse seine persönliche sittliche Verantwortlichkeit für seine Taten gemindert oder abgenommen, so kehrt es in der Durchschnittsmasse zur Bestialität auf fast allen Gebieten der Ethik, in Taten, Worten und Gesinnungen zurück und gewöhnt sich mit grauenhafter Geschwindigkeit das Gefühl für das Gute ab. Dieses Ueberwuchern des Untermenschlichen in der Seele kann nicht als das Hineintreten fremden Aktionsstoffes, sondern nur als das Hochkommen der durch die Vernunft- und Geisteskultur mühsam niedergehaltenen Massen niederer Begierden und Tätigkeitsregungen aufgefaßt werden. Der in Habsucht, Haß, Lüge, Grausamkeit, Zerstörungswut vorbrechende Selbsterhaltungstrieb des Menschen enthält also das Radikal-Böse, da der berechtigte Naturdrang durch die spezifisch naturalistische Formgebung von seiten der Seele vergiftet wird. Oder deutlicher ausgedrückt: in ihnen kommt eine schlechte Gesinnung zum Ausdruck, die im Grunde der Menschennatur schlummert. Es gibt nicht nur gute, sondern auch schlechte Gesinnung in jedem Individuum: sie ist das Radikal-Böse. Diese Auffassung von der Gespaltenheit der sittlichen Anlage ist nicht etwa nur auf dem Boden der Religion gewachsen, sondern selbst dem freien Geist Goethes war sie kongenial, wenn er die paulinische Klage über die zwei Seelen in seiner Brust erhebt.

Goethes Klage ist die auf ihre seelische Wurzel zurückgeführte Gesamtklage der tiefen Individuen aller Zeiten über ihre ewige Geschiedenheit von dem sittlichen Ideal, der Tugend, der sittlichen Hoffnung, über ihre Vereinsamung in Sünde und Schuld. Die erschütternden Formen dieses Jammers sind nur begreiflich, wenn diesen Individuen ihre Sünde als die autochthone Macht erschien, die unausweichlich aus ihrem eigenen Herzensgrund hervorbricht. Ueber Verführung von außen jammert man nicht so, nur der Feind im Herzen selbst ist so fürchterlich. Das moralische Unglück des Individuums, das Cohen als Grund der Religion uns vorführt,

ist daher nicht so zu erklären, daß die Sünde vor unserer Tür lagert und uns auflauert. Sondern die Menschenseele jammert über einen Zustand, über die Sünde, die im Herzen selbst lagert und die aus eigener Kraft zu vertreiben ihr immerdar unmöglich ist. Die Seele ruft daher nach Gotteshilfe, weil sie ihr größere Macht beilegt, als der eigene Wille aufbringen kann. Diese Glaubensvorstellung, die aus der Einsicht in die eigene sittliche Ohnmacht entsteht, legt also der Gottheit eine Macht bei, die die menschliche moralische Kraft übersteigt, sie denkt die Gottheit schlechthin selbständig und wirklich.

Dieser religiösen Auffassung der Gottheit widerspricht Cohen energisch aus Gründen der Ethik; durch die Wirklichkeit und Wirksamkeit der Gottheit werde die Autonomie, das Palladium der sittlichen Menschenwürde, vernichtet. Es gibt nur Ein Gesetz des sittlichen Willens, dieses hat seinen Sitz im Menschen und tritt nur durch Menschenkraft in Tätigkeit [1]). Vom Standpunkt der Vernunftgesetzgebung und ihrer Allgemeingültigkeit hat Cohen damit Recht; und um diese unangetastet zu bewahren, lehnt er auch das Radikal-Böse ab. Denn nicht in der Gottheit, sondern im Menschen selbst liegt die Gefahr für die Autonomie. Hat unsere Seelenbeobachtung mit der Behauptung des Radikal-Bösen neben dem Radikal-Guten recht, so ruht in der Menschenseele selbst eine Heteronomie. Das Böse sucht dem menschlichen Willen ein Gesetz aufzuzwingen, das die menschliche Vernunft als falsch und schlecht erkennt. Um diese Heteronomie im Individualempfinden zu überwinden, steigert das Individuum sein autonomes Wollen zu der Vorstellung einer wirkenden sittlichen Macht. Die Gottesvorstellung der Religion ist also nicht heteronom in dem Sinn, daß die Gottheit Anderes wolle, als die Autonomie des Menschen befehle; das traut auch Cohen der ethischen Religion nicht zu. Sondern der dualistische Gegensatz ist zwischen dem autonomen Gott- und Menschenwillen einerseits und dem heteronomen Sünden-Menschenwillen andrerseits. Die ethische Religion überbaut also die sittliche Menschenautonomie mit der Idealvorstellung eines Gotteswillens, der das gesamte Sittlichkeitsstreben des Menschen umfaßt und widerstandslos zu verwirklichen in der Lage ist. Damit geht aber

---

1) S. 58 § 51.

die religiöse Vorstellung über die rein sittliche hinaus; denn das Individuum bleibt nicht bei der sittlichen Sammelidee Gottes stehen, sondern bildet sich aus seiner inneren Not und Zerrissenheit über der Heteronomie der Sünde und Autonomie des Menschenwillens die Vorstellung eines wirklichen und wirksamen Gotteswillens. Eine Untergrabung der Autonomie durch die religiöse Gottesvorstellung liegt also nicht vor. Vielmehr ist nach der religiös-sittlichen Individualüberzeugung die sittliche Autonomie des Menschen durch seine Naturanlage unterminiert und bedarf einer Stützung, die die autonomen Vorstellungen der Ethik an Kräftigkeit übertrifft. Diese Stützung, die mit den menschlichen Willenskräften in Uebereinstimmung und Berührung steht, gibt die religiöse Gottesvorstellung, die aber als selbständig und überethisch gedacht wird, insofern das Individuum von der Gottheit sittliche Kräftigung erhofft und zu erleben glaubt.

Ob das Indipiduum in dieser Vorstellung sich täuscht, ist eine andere Frage. Aber das religiöse Individuum stellt gar nicht die Forderung, daß seine subjektive Gotteserfahrung objektiviert werde. Als Individuum sucht es den Ausgang aus seiner Not, und als Individuum findet es Gott. Nur das Bedürfnis hat die Individualreligion, mit ihrem ethischen Ursprung und mit der sittlichen Autonomie der Menschheit in Uebereinstimmung zu bleiben. Es ist aber nicht einzusehen, wie ihr diese Uebereinstimmung abgestritten werden soll, wenn die Religion auf der Grundlage der Ethik Vorstellungen bildet, die zwar keine objektive Gültigkeit haben, aber auch keine objektiven Gegensätze zur Ethik bilden. Die Religion entsteht erst damit als individuelles selbständiges Denkgebilde und erfüllt erst dann das religiöse Zweckbedürfnis der Korrelation von Gott und Mensch, wenn der Einzelmensch aus dem Erlebnis seiner inneren Not sich die Hilfe der Gottheit als eine wirkliche und wirkende vorstellt. Nur so ist Gott eine religiöse Vorstellung, wenn ihm zugetraut wird, auf das Seelenleben des suchenden und verzweifelnden Individuums eine Wirkung auszuüben. An dieser Vorstellung von der Wirklichkeit Gottes hängt Sein oder Nichtsein der Religion.

Trotzdem Cohen sich diesem subjektiven Vorstellungsgebiet der Religion nicht anschließt, es vielmehr in die ethische Ideenwelt zurückverlegt, kann er sich doch der Gewalt der individualreligiösen Vorstellungswirklichkeit und ihrer Begriffsbildung nicht entziehen. Da er dem Individuum den Ausweg aus seiner sitt-

lichen Notlage nur mittelst der Religion zeigen kann, verwendet er zur Bezeichnung des Ziels den Begriff der Erlösung. Dabei hält er aber an der Gleichartigkeit von Religion und Sittlichkeit fest: „In der Ethik umstrahlt Gott die Menschheit mit der Zuversicht der Sittlichkeit auf Erden; in der Religion das Individuum mit der Zuversicht seiner persönlichen Befreiung von Schuld und Sühne, seiner Wiederherstellung zur Aufgabe der sittlichen Freiheit. Auch hier behauptet sich die Gleichartigkeit der Idee für die Ethik und für die Religion“ [1]. Nach Cohens Anthropologie muß diese Herstellung des Individuums zur Fähigkeit, die sittliche Freiheit zu erfüllen, möglich sein. Ein prinzipieller Widerstand gegen das Guthandeln ist ihm in der Menschenseele nicht vorhanden. Wenn dem aber so ist, was kann dann überhaupt Erlösung bedeuten? Gott ist dem Religionsdenken Cohens die Garantie-Idee, daß der Mensch von der Sünde aus eigener Kraft frei werden kann. „Die Arbeit der Befreiung allein liegt dem Menschen ob“ [2]. Damit ist doch die Selbstbefreiung des Individuums von der Sünde gemeint. Die Erlösung soll nun das weitere Resultat dieser sittlichen Befreiung sein: aber das ist nun nicht einzusehen, wie der Mensch über seine sittliche Befreiung hinaus noch der Erlösung bedarf. Der Begriff der Erlösung hat vielmehr in der israelitisch-griechisch-christlichen Kulturentwicklung — die indische Vorstellungswelt können wir hier als ganz anderen Ursprungs und anderer Begründung füglich beiseite lassen — immer bedeutet, daß die Erlösung an Stelle der seelisch unmöglichen Selbstbefreiung tritt. Es muß hier religiös auch der Schein der Selbsterlösung vermieden werden, der die Erlösung als von der Gottheit abhängend ja zu einem Trugbild macht. Wenn der Mensch sich selbst befreien kann, braucht er keine Erlösung mehr. Ist er aber nicht befreiungsfähig aus eigener Kraft, so stellt die Religion sich vor, Gott erlöse den Menschen und gebe ihm dadurch seine sittliche Freiheit und Würde. Ein anderer Sinn kann dem Begriff der Erlösung nicht abgewonnen werden; wenigstens ist aus Cohens Verwendung der Erlösung kein Bild zu bekommen, weswegen sie eingeführt wird. Die Gottesidee der Ethik vermag und braucht die Erlösung nicht auszuüben; ist sie dem Gott der Religion gleichartig, so fällt in Cohens Religion die Erlösung notwendig aus, sie erübrigt sich.

---

1) S. 65 § 65. 2) S. 66 § 68.

Das ist um so schmerzlicher, als Cohens schöne und tiefe Ausführungen über die seelische Menschenentwicklung [1]) zwingend auf die Erlösung angelegt sind, ohne daß doch der Begriff sich einstellt. Es kann gar nicht ausbleiben, daß der religiös orientierte Mensch diese Darlegung so erklärt, daß in Gott, dem Angelpunkt der menschlichen Befreiung, auch die Schwerkraft der Erlösung liegt. Bleiben wir doch in dem Bilde: geht denn nicht vom Angelpunkt nach physikalischem Gesetz die Kraft des Tragens und Schwebens für das ganze Objekt aus?

Hat sich die Unüberbrückbarkeit der Kluft zwischen Cohens rein ethischer Individualreligion und der selbständigen Religion schon deutlich im Begriff der Erlösung gezeigt, so wird sie besonders scharf charakterisiert durch Cohens Auffassung der Liebe Gottes. Uns ist dabei nicht schwierig, wie Cohen aus Leid und Mitleid die Liebe zur Menschheit und zur sittlichen Gottesidee ableitet. Noch weniger haben wir etwas einzuwenden gegen die schöne Weise, wie Cohen in dem Kapitel über das Verhältnis der Religion zur Aesthetik [2]) die Liebe zum Menschen in der Kunst als Analogie zur Liebe zu Gott in der Religion nimmt und in der Lyrik der Psalmen den wundervollen Ausdruck der Gottessehnsucht findet, die betet: „Die Nähe Gottes ist mein Gut" [3]). Mit wirklicher Bereicherung und tiefem Dank wird man diese Ausführungen lesen, die die Nähe Gottes als das höchste Gut der Religion bestimmen [4]). Denn in ihnen vereint sich der ethische Idealismus und seine Religion mit dem religiös-christlichen Individualismus. Auf der gleichen seelischen Voraussetzung bauen sich Gedanken und Strebungen auf, die der Philosoph des Alten Testaments als Idee der Nähe Gottes, der des Neuen Testaments als Idee des Reiches Gottes bestimmt und die beide im Affekt der Liebe ihre Wurzel haben.

Die Religion ist erst da gezwungen, ihre Trennung von dem ethischen Idealismus vorzunehmen, wo dieser sich gerade am engsten an sie anzuschließen scheint. Cohen versucht, auch die Vorstellung der Liebe Gottes zum Menschen in seine Gottesidee zu übertragen. In der Religion tritt die Liebe Gottes zur Menschheit und zum Menschen in Kraft, da Gott die Menschen und jeden einzelnen Menschen um seines Leidens willen lieben muß [5]). Die Liebe der

1) S. 116 § 16. 2) S. 85 ff. 3) S. 105 § 42.
4) S. 105 § 43. 5) S. 79 f., § 96.

Menschen zueinander, die soziale Bruderliebe wird in der Gottesidee gesammelt und konzentriert vorgestellt und mit der religiösen Funktion Gottes als des Vaters der Menschen bezeichnet. Nun ist wieder die Frage: ist diese Liebe Gottes zum Menschen als wirklich und wirksam gedacht, oder ist sie wieder nur orientierende Zielidee für die Menschenliebe, ohne daß ihr eine Kraft korrespondiert? Zweifellos hat Cohen die letzte Auffassung: die Liebe Gottes als des Vaters der Menschenkinder wird vorgestellt, um die Liebe der Kinder zum Vater zu verwirklichen. Ohne diese Idee könnte sonst keine Liebe zustandekommen, da die religiöse Liebe wie alle Liebe als ein Wechselverhältnis empfunden werden muß.

Trotzdem Cohen dieses Gesetz des Liebestauschs in der Individualreligion so erfüllen will, meint er doch, Liebe zu Ideen sei möglich. Ich glaube, das innere starke Interesse am Wert der Ideen sollte man nicht Liebe nennen, da in der Tat die Affektbezeichnung Liebe eine andere Vorstellung erwecken will. Sie richtet sich auf Gegenliebe auch in der Religion und kann sich daher mit der Gottesidee nicht befriedigen, da wir sie uns als liebend nicht vorstellen können. Muß sich also die Individualreligion Gott als liebenden Vater der Menschen vorstellen, so kann sie ihn nur als wirklich und wirksam vorstellen, nicht bloß als Zielidee. Entweder die Liebe Gottes zum Menschen fällt weg, wodurch dann auch die Liebe des Menschen zu Gott als „Liebe zur Idee" einen ganz neuen intellektuellen Grad erhält, oder die Wirklichkeit Gottes wird in einer Liebeswirkung auf die Menschen offenbar, die in dem religiösen Affekt der Bruderliebe und der Liebe zu Gott ihre eigentümliche persönliche Gegenwirkung hervorruft. Ein Mittelweg aus diesem Dilemma erscheint mir nicht; dagegen wird die verschiedene Orientierung von Cohens und Herrmanns Religion am Liebesbegriff vollkommen deutlich. Und ich meine, daß die theologische Position und Auffassung hier nicht weniger gesichert ist als die philosophische.

Auch kann uns nicht der Einwurf Cohens erschüttern: „Die Eigenart der Religion wird nicht durch ein Wort festgestellt, mit dem eine religiöse Bewußtseinsart bezeichnet würde. Weder das Mitleid, noch die Sehnsucht, noch die Liebe, noch die Annäherung sind mehr als Worte. Durch diese Termini soll aber nur das Problem bezeichnet werden, welches die Religion als Eigenart des Bewußtseins bildet [1]." Gewiß bezeichnen die angeführten Worte

1) S. 106 f. § 45.

zunächst keine religiöse Bewußtseinsart; aber sie bezeichnen eindeutige und unverfälschbare Arten des Bewußtseins überhaupt. Die Liebe und die Annäherung setzen notwendig im Bewußtsein ein Objekt voraus, das zugleich mit dem Vermögen, irgendwann irgendwie Subjekt zu werden und zu sein, gedacht wird. So verlangt es der Ursinn der Liebe. Werden nun diese Worte für die religiöse Bewußtseinsart gebraucht, so erfordern sie ohne weiteres das Objekt, das zugleich als Subjekt vorgestellt werden muß: sie fordern die Wirklichkeit Gottes. Und damit wird auch hier das Problem der Religion, deren Eigenart als persönliche Ueberzeugung in der Auffassung der Gottesliebe durch den ethischen Idealismus hart bedrängt erscheint, in der Tat weitergewiesen zur Frage nach der Selbständigkeit der Religion, in der die Wirklichkeit Gottes der Angelpunkt des sittlich-religiösen Individualbewußtseins ist.

Die Vorstellungsmöglichkeit der Wirklichkeit Gottes im Bereich des menschlichen Vernunftdenkens auf Grund des persönlichen religiösen Erlebens, wie Herrmann sie darstellt und erhärtet, wird sich so auch im Anschluß an den ethischen Idealismus behaupten können.

Der prinzipielle Gegensatz zwischen Kantischer Philosophie und Theologie ist durch die neueste Schrift Cohens wenig gemildert worden, aber er hat einen großen Fortschritt zur Klarheit gemacht. Nicht zuletzt ist dieser Erfolg durch das verständnisvolle Eingehen Cohens auf eine ganze Reihe von Herrmanns Gedanken gewonnen, deren Eigenart und Wert er anerkennt, wenn er sich auch ihren Schlußfolgerungen entzieht [1]. Die Brücke, die sich zwischen den Lebensüberzeugungen dieser beiden Denker spannt, ist die innere Wahrhaftigkeit zum eigenen Denken, die den Anschauungen des Gegners die gleiche Wahrhaftigkeit zurechnet. Wenn diese Brücke zwischen beiden Denkrichtungen gangbar bleibt, dürfen wir der wechselseitigen Bereicherung und Festigung der Erkenntnis auch in Fragen der Religion weiterhin gewiß sein.

---

1) S. 124 § 33.

Die Bedeutung der Eschatologie für die Religion des Neuen Testaments.

Von Professor Lic. Rudolf Bultmann in Breslau.

In den letzten Jahren haben sich die Versuche gemehrt, die sog. Neutestamentliche Theologie durch eine urchristliche Religionsgeschichte zu ersetzen, die die Religion des Neuen Testaments als einheitliche geschichtliche Größe darstellt. Von solchen Versuchen ist einer besonders erwägenswert. Nämlich der Versuch, als das Wesentliche im Urchristentum, als die Kraft, die die Richtung gibt und die Geschichte bewegt, das eschatologische Bewußtsein anzusehen. In seinem 1913 im Archiv für Religionswissenschaft erschienenen Aufsatz über das Problem der Entstehung des Christentums hält Johannes Weiß das Bewußtsein, in den letzten Zeiten zu stehen, für das eigentlich Charakteristische des Urchristentums. „Diese ‚Stimmung' ist das Wesentliche am Urchristentum, es ist die das Ganze zusammenhaltende Grundüberzeugung." Und in einer Besprechung der neusten Bearbeitungen der Neutestamentlichen Theologie in der Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1912 führt Windisch aus, wie die Eschatologie als zusammenfassendes historisches Leitmotiv der Neutestamentlichen Theologie dienen müsse, wenn diese wieder eine Geschlossenheit erreichen wolle, wie sie sie in der Geschichtsauffassung Ferdinand Christian Baurs gehabt habe.

In der Tat läßt sich die ganze urchristliche Bewegung als eschatologische Bewegung auffassen und darstellen. In ihrem eschatologischen Bewußtsein läßt sich die urchristliche Gemeinschaft ebenso als Tochter des späten Judentums verstehen, wie sie sich ihm gegenüber als selbständige geschichtliche Größe abhebt. Als eschatologische Gemeinden bilden die christlichen Gemeinden in der hellenistischen

Welt ganz charakteristische Größen in der Fülle der verschiedenen synkretistischen Religionsgemeinschaften.

Als Fortsetzung und Vollendung der eschatologischen Gedanken und Stimmungen, die dem späten Judentum zu einem großen Teil seine Farbe geben, ist das palästinensische Christentum entstanden; speziell hat die christliche Bewegung an die Bewegung angeschlossen, die die eschatologische Bußpredigt des Täufers entfacht hatte. Das eschatologische Bewußtsein gab Jesus seine Aufgabe. Sein Volk in letzter Stunde zur Buße zu rufen und zum Reich zu laden, zog er durch das Land. Selig die Augen, die diese Zeit schauen! Selig die Armen und Stillen; jetzt ist ihrer das Reich! unmittelbar steht es bevor, ja in Augenblicken höchster Spannung spürt man seine Kräfte schon gegenwärtig: die Dämonen fliehen. Wie Jesu Predigt, so ist sein Leben unter diesem Gesichtspunkt verständlich, und vielleicht erhält auch sein Ende von da aus Licht. Zog er nach Jerusalem, das nach altem Glauben der Mittelpunkt des kommenden Reiches werden mußte, weil er jetzt die Zeit für gekommen hielt? Zog er in Jerusalem ein als König der Endzeit umjubelt? Trieb er die Krämer aus dem Tempel, reinen Boden zu schaffen für das hereinbrechende Reich? Meinte er mit seinen Worten beim letzten Mahl, daß er das nächste Mahl halten werde mit den Seinen im Reich?

Gestattet hierauf die Ueberlieferung keine sichere Antwort, so ist doch das Folgende klar: Die Urgemeinde fühlt sich als das auserwählte Israel der Endzeit. Das, und nicht das Gefühl, eine neue Religion zu haben, unterscheidet sie von der Volksgemeinschaft. Man hatte den, den Gott zum Messias bestimmt, schon in seiner Mitte gehabt; bald kommt er, sein Amt anzutreten. Aus seinen Getreuen wählt man die Zwölf, die Repräsentanten des wahren Israel, die im kommenden Reich auf den zwölf Thronen sitzen werden, die zwölf Stämme zu regieren. Jesu Worte vom Kommen des Reichs überliefert man weiter und produziert neue dazu. Wie groß die eschatologische Spannung in der Jesus-Sekte gewesen sein muß, verdeutlicht ein Blick auf die doch gleichfalls eschatologische Täufersekte. Das Gebet der christlichen Gemeinschaft, das diese als ihr eigentümlich im Unterschied von den Täufern empfindet, enthält wesentlich eschatologische Bitten. Die Täufer fasten; die Christen wissen, daß in der gegenwärtigen Heilszeit nicht mehr gefastet wird. Der Meister der Täufer verkündete den Kommenden; die Christen wissen: es ist jetzt die Zeit des Heils, da die Toten auferstehen und den Armen die frohe

Kunde gebracht wird. Sie wissen sich mit dem Geist ausgerüstet, der Gabe der Endzeit, die der Täufer noch nicht verleihen konnte: die Dämonen weichen, und die Kranken werden geheilt. Die Boten der Gemeinde eilen durch das Land mit der Botschaft: Das Reich ist nahe! ohne Ausrüstung und Aufenthalt von Dorf zu Dorf; denn Eile tut Not; jeden Augenblick kann das Reich hereinbrechen.

Als eschatologische Botschaft drang das Urchristentum über die Grenzen Palästinas. Für den eschatologischen Grundton der Missionspredigt zeugen in gleicher, in sich differenzierter Weise 1. Thess. 1, 9 f. wie Apg. 17, 18. 30 f. Paulus lehrt die Christen warten auf den Tag des Herrn; er lehrt sie sehen, wie die ganze Kreatur der Erlösung entgegenseufzt. Er redet zu ihnen von der Herrlichkeit, die dann offenbar werden wird, wenn die „Heiligen" Gericht halten über die Welt und ihre widergöttlichen Mächte. Jetzt sind sie Fremdlinge in dieser Welt und Bürger der zukünftigen; aber aus diesem Aeon hat Christus sie befreit; sie leuchten wie Sterne in diesem verderbten, zu Ende eilenden Aeon. Seine Geistermächte können ihnen nichts mehr anhaben; über sie ist ja das Urteil schon gesprochen. Die Erstlingsgabe jener Welt, der Geist, ist in den Gemeinden lebendig, und man berauscht sich an seinen Aeußerungen. Eschatologische Fragen werden diskutiert und Zweifel tauchen auf (vgl. 1. Kor. 15; 1. Thess. 4, 13 ff.; 2. Thess.). Wie die Stimmung in den Gemeinden, so läßt sich auch die ganze Gedankenwelt des Paulus einheitlich aus seiner Eschatologie verstehen; der eschatologische Geschichtsaufriß liegt ihr zugrunde. (Vgl. Windisch a. a. O.)

Was wir von außerpaulinischen Gemeinden und von der folgenden Entwicklung wissen, fügt sich organisch dem Gesagten an. Denkt man an 1. Pt. mit seiner Hoffnung, an Hbr. mit seinem „Glauben", an das Abendmahlsgebet der Didache oder an den Triumphgesang Apk. 12, 10—12: überall sieht man, wie die heidenchristlichen Gemeinden eschatologische Gemeinden sind, Gemeinden der Hoffnung; wie man weiß, daß dieser Aeon und der kommende zwei Feinde sind, daß der Christ ein Fremdling in dieser Welt ist und seine Heimat anderwärts hat; wie man schon jetzt jubeln kann, gewiß des nur noch kurz verborgenen Heils. Zwar wird Christus in den heidenchristlichen Gemeinden ja wesentlich zur Kultgottheit, die in ihrer Gemeinde gegenwärtig lebendig ist, und für die alten Begriffe des Messias und „Menschen" fehlen die Voraussetzungen. Aber Christus steht zugleich als der kommende Richter vor Augen, und der „der richten

wird die Lebendigen und die Toten" wird ein stereotyper Zusatz zu seinem Namen, der dann auch im Bekenntnis Aufnahme findet. Bezeichnend für die Festigkeit der eschatologischen Gedanken ist, daß eine so spiritualistisch und mystisch gerichtete Frömmigkeit wie die des johanneischen Kreises an der realistischen Eschatologie festhält. Und endlich ist Dreierlei charakteristisch. Einmal die Tatsache, daß die zuerst auftauchende „Irrlehre" sich auf die Eschatologie bezieht, und daß die kirchliche Polemik sich mit besonderer Nervosität gegen die Leugner der Parusie richtet. ὃς ἂν . . λέγῃ μήτε ἀνάστασιν μήτε κρίσιν, οὗτος πρωτότοκός ἐστιν τοῦ σατανᾶ. Ferner die Tatsache, daß die jüdische apokalyptische Literatur übernommen und christlich bearbeitet wurde. Endlich die sich fixierende kirchliche Terminologie, die zu einem großen Teil ihren Ursprung in der Eschatologie hat.

Daß mit der Zeit die Stimmung abflaut, ist natürlich. Aber eben die Tatsache, daß man das Christentum der werdenden Kirche unter dieser Fragestellung betrachten kann: wie sich der Uebergang vom Bewußtsein des jenseitig-zukünftigen, nur in der Stimmung antizipierten Heils vollzieht zum Bewußtsein des in der Vergangenheit durch Christus gestifteten und in den kirchlichen Institutionen gegenwärtigen Heils, zeigt, daß für das eigentliche Urchristentum die Eschatologie das Charakteristische ist.

Kann man so das eschatologische Bewußtsein die treibende Kraft in den Personen und Vorgängen der urchristlichen Geschichte nennen, so ist doch die Frage, ob man dadurch seine Bedeutung für die Religion des Neuen Testaments zutreffend beschreibt. Schon die Erwägung muß zweifelhaft machen, daß eschatologische Erwartung sich mit den verschiedensten Religionen verbinden kann; und man darf doch nicht sagen, daß die Verschiedenheit der eschatologischen V o r s t e l l u n g e n — handele es sich nun um ein Davidsreich oder eine überirdische Welt, um einen Weltbrand oder um ein Gericht mit Sesseln und Büchern — die Verschiedenheit der Religionen begründe. Vielmehr finden in den eschatologischen Vorstellungen die kosmologischen, ökonomischen und politischen Verhältnisse und Ideale ihren Ausdruck, — vielleicht auch sittliche und religiöse Gedanken, was zu untersuchen ist. Aber zu bestreiten ist, daß die eschatologischen Vorstellungen an sich religiöser Art sind. Ebensowenig kann man sagen, daß die I n t e n s i t ä t der eschatologischen Erwartungen den religionsgeschichtlichen Unterschied

begründe, da doch gleiche Intensität in verschiedenen Religionen wie auch verschiedene Grade der Intensität in der gleichen Religionsgemeinschaft möglich und wirklich sind. Vielmehr ist das eschatologische Bewußtsein nur der psychische Zustand einer Epoche und Gruppe. Und einfache psychische Tatsächlichkeiten sind abgesehen von ihren geistigen Inhalten so wenig Religion, wie sie irgend etwas anderes Geistiges sind. Gefühle und Erregungen sind in ihrem einfachen psychischen Tatbestande so wenig Religion wie Kunst oder Wissenschaft. Vielmehr kommt es, damit ein eigenes Gebiet des Geisteslebens sich konstituiert, darauf an, ob geistige Inhalte, ob Gedanken, die als solche Geltung beanspruchen, vorhanden sind. Wie es denn höchst gleichgültig etwa für die Geschichte der Mathematik oder des Strafrechts oder der Symphonie ist, unter welchen Erregungen und Gefühlen die einzelnen Schöpfungen entstanden sind, — so groß auch die Rolle sein mag, die Erregungen und Gefühle beim Zustandekommen der einzelnen Schöpfungen spielen, was für die Geschichte der Kunst ja ganz deutlich ist. Aber die *Geschichte* eines geistigen Gebietes läßt sich nur an den objektivierten Gestaltungen des geistigen Lebens aufzeigen.

Wenn wenigstens Geschichte etwas mehr sein soll als der einigermaßen erklärbare oder verständliche Ablauf äußerer oder innerer Geschehnisse, so ist sie in der Einheit des Ablaufs geistiger Inhalte zu sehen. D. h. an jede Epoche ist die Frage zu stellen, ob eine solche Einheit vorhanden ist, und was in ihr die Einheit des Geschichtsverlaufs konstituiert. Die Einheit des Geschichtsverlaufs läßt sich als Entwicklung bezeichnen, die sich von der bloß kausalen Verkettung dadurch unterscheidet, daß in ihr ein τέλος gedacht wird; dadurch daß in ihr ein Subjekt der Entwicklung angenommen wird, das, in den Anfängen schon wirksam, die Richtung mit seiner Kraft zu bestimmen versucht, so daß je nachdem, ob eine Annäherung an das τέλος stattfindet, oder nicht, ob das Subjekt die Kraft hat, all der verschiedenen Tatsächlichkeiten Herr zu werden, oder nicht, — die Geschichte zur Heils- oder Unheilsgeschichte wird. Solche Geschichtsbetrachtung läßt sich auf Wissenschaft, Sittlichkeit (Recht und Staat) und Kunst anwenden. Gilt sie auch für die Religion?

In seinem Aufsatz über das Ethos der hebräischen Propheten im ersten Heft des Logos 1916 lehnt Troeltsch diese Geschichtsbetrachtung — die der idealistischen Philosophie — für die Religion ebenso ab, wie die positivistisch-empiristische, die ich hier ganz außer

Betracht gelassen habe, da sie ein eigenes Leben der Religion überhaupt nicht anerkennt. Beide Betrachtungsweisen könnten das Wesen der Religion nicht erfassen, da beide den Entwicklungsbegriff voraussetzten, während in der Religion von Entwicklung nicht die Rede sein könne. Dann ist freilich auch nicht einzusehen, inwiefern von Geschichte der Religion überhaupt geredet werden kann. Und in der Tat kann es die Frage sein, ob die Religion wirklich Objekt geschichtlicher Betrachtung sein kann.

Als Wesen der Religion wird man vorsichtig bezeichnen dürfen die Beziehung des Menschen zum Transzendenten, zu einer göttlichen Welt, zu Gott. Eine Beziehung, die weder durch vernünftige Erwägungen noch durch natürliche Notwendigkeiten hergestellt wird, sondern durch Erlebnisse, die dem Menschen außerhalb Vernunft und Natur geschenkt werden, die ihn überwältigen, denen er sich frei hingibt, die er als Offenbarung, als Gnade bezeichnet; in denen er sich nicht selbständig schaffend weiß wie in den übrigen Kulturgebieten, sondern schlechthin abhängig.

Die Gedanken und Aussagen der Religion haben dies Verhältnis zum Transzendenten zu ihrem Inhalt. Dann ergibt sich für die Geschichte der Religion zweierlei.

1. Die religiösen Aussagen bilden nicht einen innerlich notwendigen Zusammenhang einer Geschichte. Ihre zeitliche Folge vollzieht sich nicht mit der immanenten Notwendigkeit als die Selbstentfaltung einer Idee. Sondern jedes religiöse Erlebnis ist neu, ursprünglich und selbständig. Es trägt wohl Verheißung auf die Zukunft für den Glauben in sich, aber nicht die Logik notwendiger Fortentwicklung. Danach kann es eine Geschichte der Religion nicht geben, wie es eine Geschichte der anderen Kulturinhalte gibt.

2. Ein geschichtliches Bild der religiösen Aussagen läßt sich aber insofern gewinnen, als jede Aussage über das religiöse Erlebnis, über die Beziehung zum Transzendenten dadurch gebunden ist, wie man sich jeweilig den Begriff des Transzendenten klar zu machen vermag. Auf primitiver Stufe sind Naturereignisse wie Blitz und Erdbeben, deren gesetzmäßige Notwendigkeit nicht durchschaut wird, dem Menschen Offenbarung des Transzendenten. Ebenso gewaltige politische Ereignisse, wie die Eroberungszüge eines Weltvolks, der Sturz eines Weltreichs, weil der Blick die politischen, sozialen, ökonomischen Notwendigkeiten noch nicht durchschaut. Ebenso gelten auf sittlichem Gebiet die sittlichen Forderungen als

Gesetze der transzendenten Macht als Gebote Gottes, solange die Autonomie der sittlichen Vernunft, die Selbstgesetzgebung des sittlichen Denkens noch nicht erkannt ist.

Je mehr also die menschliche Vernunft dazu fortschreitet, in Wissenschaft, Sittlichkeit und Kunst ihr eigenes Herrschaftsgebiet zu überschauen und die ganze diesseitige Welt sich zu unterwerfen, desto reiner kann der Begriff des Jenseitigen sich entwickeln. Das ist keine Entwicklung der Religion; denn mit dem Begriff der Transzendenz ist nicht notwendig der Besitz von Religion verbunden. Vielmehr kann man dabei die Wirklichkeit des Transzendenten für einen Wahn erklären, die Religion für Illusion. Aber was das Transzendente bedeutet, muß sich klären. Umgekehrt ist natürlich der Besitz von Religion nicht von der Klarheit des Begriffs vom Transzendenten abhängig. Aber für den, der wirklich Religion hat, müssen die religiösen Aussagen, je klarer der Begriff des Transzendenten sich herausgestaltet, zu desto größerer Klarheit gelangen.

Somit ist eine Möglichkeit einer geschichtlichen Darstellung religiöser Aussagen in der Weise gewonnen, daß man die Frage stellt, im Zusammenhang mit welchen Gebieten der geistigen Kultur und mit welchen ihrer Entwicklungsstufen die religiösen Aussagen eines Volks oder einer Zeit verbunden sind. Es ist z. B. klar, daß in einer Kultur, die von der Wissenschaft und Kunst in dem Maße beherrscht wird wie die griechische, die Vorstellungen von der göttlichen Welt wesentlich ästhetischer und wissenschaftlicher Art sind. Im Lauf der griechischen Entwicklung werden die religiösen Aussagen immer mehr zu naturwissenschaftlichen, zu kosmologischen Aussagen, zur Metaphysik. In der jüdischen Religionsgeschichte, in der das Bewußtsein ganz einseitig an Problemen der individuellen Ethik beschäftigt ist, entbehrt der Gottesbegriff so gut wie ganz der ästhetischen und wissenschaftlichen Züge; es ist ein einseitig ethischer Gottesbegriff.

Daraus ergibt sich die Aufgabe der urchristlichen Religionsgeschichte. Ihre erste selbstverständliche Aufgabe ist die, die psychische Zuständlichkeit zu schildern, auf deren Hintergrund die geistigen Inhalte sich erheben, in der sie zur Klarheit ringen. Diese erste Aufgabe ist erfüllt mit der Darstellung des eschatologischen Bewußtseins des Urchristentums. Doch führte diese Darstellung dahin, zu erkennen, daß damit die eigentliche Religion des Urchristentums noch nicht erfaßt sei. So bleibt die zweite wichtigere Aufgabe, die

religiösen Aussagen in ihrer geschichtlichen Bedeutung zu werten. Auf welcher Stufe erscheint der Begriff des Transzendenten, der Gottesbegriff? D. h. nach dem Gesagten: auf welchem Geistesgebiet und zu welchem Grade ist das Bewußtsein von der Selbständigkeit des menschlichen Geistes, von seinem eigenen Herrschaftsgebiet entwickelt? Dabei ist übrigens zunächst gleichgültig, ob den geschichtlichen Individuen und Gruppen zum Bewußtsein gekommen ist, worin ihre geschichtliche Leistung besteht. Mag im Mittelpunkt des Bewußtseins Jesus' und Paulus' das kommende Reich gestanden haben, — ihre geschichtliche Bedeutung beruht nicht darauf, daß sie Eschatologen waren. Was das Wesentliche im Bewußtsein Jesu war, hat der Historiker zwar auch zu fragen, aber nur, um zugleich die tiefere Frage zu stellen: was war das geschichtlich Wesentliche? — und um so die eigentliche Aufgabe geschichtlicher Darstellung erfüllen zu können: die ganze Buntheit, Fülle und Bewegtheit des geschichtlichen Lebens zu schauen, die eben darin besteht, daß hier ein Ringen stattfindet, ein Kämpfen des Geistigen mit dem Stofflichen, ein Streben zu einem τέλος, nicht bloß eine kausal verbundene und verständliche Folge von Begebenheiten, Stimmungen und Gedankenbildungen (gegen Windisch a. a. O. S. 312).

Die Religion des Neuen Testaments ist im Zusammenhang mit der Arbeit an den sittlichen Problemen entstanden und muß wesentlich in diesem Zusammenhang verstanden werden. Hier ist nun meine Aufgabe weder die, die im Neuen Testament erreichte Stufe des sittlichen Bewußtseins im Zusammenhang darzustellen, noch die, ein zusammenhängendes Bild vom religiösen Bewußtsein zu geben. Es ist nur noch zu zeigen, wie die sittlichen Erkenntnisse und religiösen Gedanken in die psychische Zuständlichkeit verflochten sind; wie sich die eschatologische Blickeinstellung in den sittlichen und religiösen Aussagen geltend macht.

Zunächst ist klar, daß die eschatologische Erwartung einen kräftigen Ansporn für das sittliche Handeln bietet. Es ist letzte Zeit; es gilt alle Kräfte anzuspannen. Wer jetzt — die Hand am Pfluge — rückwärts schaut, der taugt nicht für das Reich. Die Lenden gegürtet und die Kerzen brennend! Gerüstet sein für den Tag, der plötzlich kommt, wie der Blitz aufflammt, unerwartet wie der Dieb in der Nacht. Da wächst ein Heroismus, der Spott und Verfolgung willig erträgt. „Selig wenn man euch schmäht und verfolgt! seid fröhlich

und jubelt, denn groß ist euer Lohn!" Bald muß in unerfreulicher Weise das nahe Ende als Vergeltungsmotiv dienen, bald leuchtet rein das stolze Bewußtsein, Bürger einer neuen Welt zu sein. „Die Nacht ist vorgerückt, der Tag ist nahe! Als die dem Tage gehören, laßt uns würdig unsern Wandel führen!"

Hiervon unterschieden ist aber die andere Frage, ob die Eschatologie wirklich den Inhalt der sittlichen Forderung bestimmt hat, in welchem Falle man allein von eschatologischer Motivierung der christlichen Ethik reden dürfte. Ist sie Interimsethik? Sie wäre es soweit, als in ihr eigentlich sittliche Aufgaben durch den Blick auf das Ende entwertet würden, oder soweit sittlich neutrale, bzw. gar unsittliche Handlungen infolge der Eschatologie als sittlich ausgegeben würden. Beides ist bis zu einem gewissen Grade der Fall.

Ethik drängt zum Handeln, und wo sie nicht in ihr Widerspiel, die Verneinung des Handelns, umschlägt, muß sie die Tendenz zur Kulturethik haben. Die urchristliche Ethik ist kulturfeindlich. Staat und Recht sind für sie nicht sittliche Größen, sondern gehören zur gottfeindlichen „Welt". Reinliche Scheidung zwischen weltlichen und göttlichen Dingen ist der Sinn des Jesuswortes „Gebt dem Kaiser was des Kaisers und Gott was Gottes ist". Paulus nimmt die Ordnung des Staates als gottgewollt hin; doch soll der Christ möglichst wenig mit ihm zu tun haben. Schon im ersten Jahrhundert ist in das christliche Gemeindegebet in Rom die Fürbitte für die Regierung aus der Synagoge übernommen. Aber die Durchschnittsstimmung ist Kühle, die zu Zeiten in Haß umschlagen kann. Nur wäre es falsch, dafür die Eschatologie allein verantwortlich zu machen. Die jüdische Provenienz der christlichen Botschaft wie die Tatsache, daß die ersten Heidenchristen durchweg den sozial tiefen Schichten angehören, erklären das Meiste; — denn warum nicht die Eschatologie auch einmal ein positives Staatsideal entwerfen sollte, ist nicht einzusehen. Aber in Anschlag zu bringen ist die eschatologische Stimmung ohne Zweifel.

Die urchristliche Stellung zum Besitz läßt sich bis zu einem gewissen Grade aus der Eschatologie erklären. Jesus verachtet die Schätze, die Motten und Rost fressen, und verlangt von Reichen die Hingabe der Güter als Almosen. Das Wort vom Doppeldienst zeigt, daß er den Besitz als Mittel sittlicher Arbeit nicht kennt, sondern ihn nur als Macht denken kann, die die Seele beherrscht und vom Wichtigsten abzieht. Und diese Stellung ist wesentlich nicht aus der

Eschatologie, sondern aus dem Kulturstand des jüdischen Volks zu begreifen. Auf diesem Hintergrund erscheint aber Jesu Forderung des Verzichts als einfache sittliche Forderung, als die Forderung, sich nicht an die Sachen zu verlieren, zum Opfer bereit zu sein, wenn wahre Werte auf dem Spiele stehen. Man mag im Pathos der Forderung die Eschatologie in Anschlag bringen, — inhaltlich ist der Verzicht nicht durch den eschatologischen Gedanken motiviert. Bei Paulus bildet die Stellung zum Besitz überhaupt kein Problem. Der Anlaß, es zu stellen, fehlt in seinen Gemeinden. In der Folgezeit hat freilich in diesem Punkt die Eschatologie stark eingewirkt.

Auch die Ehe wird nicht als sittliches Gut betrachtet. Freilich Jesus verbietet die Scheidung; Petrus behält seine Frau; Paulus kennt (1. Kor. 7) kein Eheverbot Jesu. Aber eine positive Wertung ist nicht vorhanden. Andererseits bedeuten die Forderungen, um des Himmelreichs willen auf die Ehe zu verzichten, und um der Nachfolge willen die Familie preiszugeben, nichts anderes als die Fähigkeit zum Opfer überhaupt. Daß *jetzt* der Augenblick des Opfers da ist, sagt die eschatologische Gewißheit; aber die Forderung der Opferbereitschaft an sich ist nicht eschatologisch motiviert. In der negativen Stellung des Paulus zur Ehe aber wirkt neben asketischen Motiven das eschatologische. Paulus rät von der Ehe ab, weil es letzte Zeit ist; ihre Not wird den Verheirateten doppelte Drangsal bringen, die er ihnen ersparen möchte.

Sonst kann man von Interimsethik kaum reden. Jesu Forderung der Wahrhaftigkeit und Reinheit hat mit Eschatologie nichts zu tun, sondern ist wie bei den Propheten am Gegensatz gegen die religiöse Praxis seiner Zeit erwachsen. Daß Jesus absolute Selbsthingabe und Opferwilligkeit zum Aeußersten fordert, mag gelegentlich seinen Ton durch das Bewußtsein erhalten: jetzt ist die entscheidende Stunde. Das erklärt aber nur das Pathos, nicht den Inhalt seiner Forderung. Die Feindesliebe wird nicht eschatologisch motiviert, sondern durch den Gedanken, daß nur der, der zu ihr fähig ist, mit Gottes Wesen verwandt ist, und daß nur der Ernst machen kann mit der sittlichen Forderung, der bereit ist, in bestimmter Situation zu verzichten auf das, was ihm an sich zusteht. Auch ist klar, daß die eschatologische Stimmung an sich genau so gut Rachegedanken erzeugen oder pflegen kann. Der paulinische Begriff der Gerechtigkeit ist ein eschatologischer, insofern er die dem Menschen im Endgericht durch Gottes rechtfertigendes Urteil zu-

gesprochene Qualität bedeutet. Dies Urteil hat Gott — wunderbar genug — schon jetzt gesprochen. Die Paradoxie wird ermöglicht durch die unerschütterliche Ueberzeugung, daß das Ende vor der Tür steht und damit erscheinen wird, was jetzt schon ist. Dennoch ist deutlich, daß Paulus mit diesem eschatologischen Begriff etwas ganz Anderes zum Ausdruck bringen will: das Erlebnis, in dem ihm die ganze Größe des sittlichen Gottes offenbar ward: Gott fordert so viel, daß kein Mensch sich der Erfüllung rühmen kann (es ist die Erkenntnis von der Unendlichkeit der sittlichen Aufgabe), und Gott ist so groß in der Gnade, daß vor ihm kein Verdienst gilt, sondern nur ein Sichschenkenlassen (es ist die Erkenntnis der Freiheit des sittlichen Handelns von religiösen Motiven, der Verzicht auf ein Handeln, das auf Gott gerichtet ist; freilich ruht das Interesse des Paulus auf der anderen Seite, auf der durch solche innere Stellung ermöglichten Beziehung zu Gott). Mit Eschatologie hat das nichts zu tun.

Nun läßt aber die Bedeutsamkeit, die die Eschatologie für das Bewußtsein des Urchristentums hat, doch die Frage laut werden, wie solche geschichtliche Situation möglich ist, daß das eigentliche Bedeutsame in solcher Hülle verborgen erscheint. Das führt dazu, die Wahlverwandtschaft der eschatologischen Stimmungen und Gedanken mit sittlichen und religiösen Aussagen zu erkennen.

Schon im späten Judentum ist doch das eigentlich geschichtliche Problem nicht die Eschatologie, sondern das Gesetz und die Gerechtigkeit. Die eschatologischen Hoffnungen entsprechen aber ganz dem jüdischen Gottesbegriff, der durch die Sittlichkeit und Gesetzlichkeit charakterisiert wird; in der Eschatologie kommt dieser Gottesbegriff auf seinen stärksten Ausdruck, tritt in den schärfsten Gegensatz zum Pantheismus mit seinem Begriff einer naturhaften, der Welt und ihren Kräften immanenten Gottheit. Ein solcher Gottesbegriff entspricht der Stellung, die die Ethik für das Verhältnis zur Welt fordert: das Handeln. Wie der Mensch in der Welt als wollendes und handelndes Wesen steht, so handelt Gott in der Welt, d. h. er regiert die Geschichte. Die Geschichte ist nicht ein Geschehen, das naturhaft nach immanenten Gesetzen in ewig unerbittlicher Notwendigkeit verläuft, sondern sie führt zu einem Ziele. Ziel und Verlauf der Geschichte werden aber nicht nur mit Bildern alter Mythologie und nationaler Hoffnung beschrieben, sondern nach sittlichem Maßstab bestimmt; am Ende steht das Gericht. Dieser

Gottesbegriff ist — und zwar bei Reinigung und Entwicklung der sittlichen Gedanken — vom Urchristentum übernommen in derselben Hülle der Eschatologie.

Die Wahlverwandtschaft geht aber noch einen Schritt weiter, sie bezieht sich auch auf das religiöse Gebiet, wobei ich, das Problem in seiner engen Begrenzung festhaltend, die Frage der persönlichen individuellen Eschatologie, deren religiöse Bedeutung noch viel weiter geht, ausschalte und wie bisher die Volks-, bzw. Welt-eschatologie im Sinne habe. In der Eschatologie kommt der transzendente Charakter des Gottesbegriffs zur deutlichsten Anschauung. Ebenso die Weltüberlegenheit und der Optimismus des Gottesglaubens — keine Weltmächte können Gott und dem mit Gott verbundenen Menschen im Wege stehen — wie der Dualismus der christlichen Weltanschauung, der freilich in primitiver Vorstellungsweise den Kosmos selbst als das Kampfgebiet zweier Mächte betrachtet und dadurch auch Gott in den Kosmos hinabzieht, dessen Kern aber tiefer liegt: in der Gegenüberstellung des Kosmos gegen Gottes Welt, die Welt der Offenbarung und Gnade, der gegenüber nicht nur diese Welt des Leids und der Sünde, sondern auch diese Welt der Güter und sittlichen Aufgaben versinkt, damit Gott sei alles in allem.

Die sittliche Entrüstung.

Von Pfarrer D. Erich Foerster in Frankfurt a. M.

Die Sittlichkeit ist nicht Trachten nach irgend einem Gute, das als gut verkleidet wird, sei es ein einzelnes Gut oder ein soziales Gut. Denn eine Vorstellung vom höchsten Gute ist uns Menschen versagt, und alle Güter, nach denen der Mensch strebt, erweisen sich immer wieder als solche, die dem Wollen nicht genug tun und über die es hinübergreift zu neuen Gütern. Das menschliche Begehren ist unendlich. Sittlichkeit ist vielmehr Gehorsam gegen ein Gesetz. Sie stammt nicht aus dem Selbsterhaltungstrieb, auch wenn er noch so sehr verfeinert und abgeklärt und mit Altruismus versetzt ist, sondern sie ist eine diesem entgegengesetzte Bewegung in uns. Wie das sittliche Leben in der Menschheit entstanden ist, ist uns ebenso versagt zu erkennen wie den Ursprung des natürlichen Lebens. In jedem einzelnen Menschen aber entspringt es aus der Berührung mit dem sittlichen Leben in Andern. Denn Menschen, die ein solches in sich tragen, wirken auf uns als Autorität. Sie zwingen uns, ihnen zu vertrauen. Das Nachdenken über das Wesen dieser Autorität aber, wie es Aufgabe der Ethik ist, zeigt uns, daß ihr Grund nicht der Nutzen ist, den solche Menschen für uns haben, sondern eine Würde, die ihnen innewohnt. Ihre Autorität endet nicht da, wo sie unserem Begehren entgegentritt, sondern bleibt gerade auch in solchen Erschütterungen bestehen. Diese Würde aber liegt darin, daß wir sie der Macht der Umstände und der Macht des Naturtriebes nicht völlig unterworfen sehen, sondern daß sie diesen Mächten gegenüber selbständig sind, daß sie einem unbedingten Sollen, einem nicht aus dem unbeständigen Naturtrieb und aus den wechselnden Umständen gegebenen Gesetze folgen. Daß dies die Würde eines Menschen ausmacht und das Vertrauen zu ihm begründet, empfinden wir am lebhaftesten dann, wenn wir in unserem Vertrauen ent-

täuscht werden. Der Schmerz, den uns eine jede solche Erfahrung bereitet, ist das unmittelbare und kraftvolle Zeugnis dafür, was die Würde des Menschen ist. — Diese Erkenntnis aber gibt uns zugleich die Antwort auf die Frage, wie wir selbst sein müssen, wenn wir Vertrauen besitzen wollen. Und ob wir dies wollen oder nicht wollen sollen, das ist nicht in unser Belieben gestellt, sondern die Begegnung mit einem sittlichen Leben wirkt auf uns als eine Aufforderung. Wir können sie zwar ablehnen, aber um welchen Preis! Um den Preis des guten Gewissens, um den Preis, vor uns selbst auf den Wert der Persönlichkeit zu verzichten. Wollen wir das nicht, so müssen wir uns denselben beständigen Gehorsam gegen ein unbedingtes Sollen vornehmen, den wir in Andern als das Vertrauen begründend erfassen. Was ist das für ein Sollen, das immer und unter allen Umständen von jedem vernünftigen Wesen Gehorsam beanspruchen darf? Es kann kein Gesetz sein, das von außen an uns herantritt, sei es auch von der heiligsten und ehrwürdigsten Autorität. Denn indem wir diesem folgten, würden wir gerade unsere Unselbständigkeit verewigen, uns beugen vor einem Sollen, dessen Beständigkeit fraglich ist, sei es weil menschliche Autorität immer wandelbar, beschränkt und dem Altern unterworfen ist, sei es weil eine jede menschliche Autorität durch eine andere abgelöst und sozusagen überhöht werden kann. In der Beugung unter ein äußeres Gesetz, so unschätzbaren Wert es uns als Erziehungsmittel und als Richtschnur zur Schärfung des eigenen sittlichen Urteils haben kann, kommen wir nie zu der Gewißheit, das zu wollen, was ewig notwendig ist. Das ewig und allerorten Notwendige kann nur die Forderung sein, deren Anerkennung andere Menschen für uns und uns für die andern vertrauenswürdig macht. Das ist aber die Forderung, das zu wollen, was wir selbst als das für jedes vernünftige Wesen Gültige denken können, oder unser Wollen und Handeln an die Regel zu binden, daß wir die Maxime unseres eigenen Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung aufstellen können. — Damit ist über den Inhalt unseres Sollens gar nichts gesagt, nur seine Art dahin bestimmt, daß es reines Wollen, nicht ein Nachgeben gegen den Selbsterhaltungstrieb oder den Druck der Umwelt, sondern ausschließlich von dem geleitet sein soll, was die Vernunft uns selbst vorschreibt. Das sittliche Gesetz ist darnach das, was wir selbst als das einem vernünftigen Wesen Gebotene ansehen, mag es uns auch niemand sonst gebieten oder

mag es uns jedermann als falsch verbieten. Etwas Anderes kann der Mensch gar nicht wollen, er kann nur so tun, als ob er es wolle, und dabei sein wahres Wollen verleugnen. Der Mensch wird, indem er zur Sittlichkeit berufen wird, aufgefordert, sich selbst vorzuschreiben, was für ein Handeln die Regel der Allgemeingültigkeit seines Handelns von ihm fordert. Dem darnach verfahrenden Menschen kann der Sinn seiner Bindung an das Sittengesetz nicht lange verborgen bleiben. Sie wird ihm offenbar in den Wirkungen, die auf jeden Fall da eintreten müssen, wo Menschen ihr Handeln dieser Regel unterwerfen. Die daran gebundenen Menschen werden dadurch im Tiefsten geeinigt werden, weil ihr Wollen einerlei Form gewinnt, und sie werden dadurch selbständig und des rechten Weges bewußt. Die Bindung des menschlichen Willens an das Sittengesetz beweist, daß es in der Menschenwelt auf eine Gemeinschaft selbständiger Geister abgesehen ist. Aber es ist nicht so, daß wir dies wollen sollen, weil ein solcher Gesamtzustand das höchste Gut wäre. Wie ließe sich das beweisen gegenüber dem Widerspruch des Selbsterhaltungstriebes! Sondern umgekehrt: weil unser Wollen nur durch den Gehorsam gegen das Sittengesetz, indem es sich von einem nach dieser Regel frei gefundenen Zweck leiten läßt, ein vertrauenswürdiges ist, so haben wir in der dadurch hervorgerufenen Wirkung den letzten Endzweck des menschlichen Lebens anzusehen. Die Gemeinschaft selbständiger Geister ist nicht das höchste Gut, sondern sie ist trotz des Widerspruchs unseres Selbsterhaltungstriebes das Gute schlechthin.

Auch in dieser flüchtigen und bruchstückweisen Wiedergabe wird, denke ich, jeder Leser den Gedankengang wiedererkennen, den Wilhelm Herrmann in den grundlegenden Anfangsparagraphen seiner Ethik überzeugend entwickelt hat.

Für die nun, die mit dieser Auffassung des sittlichen Lebens übereinstimmen, werfe ich die Frage auf, die uns im Folgenden beschäftigen soll: Gibt es, wenn dies wirklich Sittlichkeit ist, ein Recht sittlicher Entrüstung?[1]) Wir könnten diese Frage

1) Die Frage, ob dem Menschen, der das Wesen der Sittlichkeit erkannt hat, ein Urteil über die Sittlichkeit eines Andern gestattet ist, habe ich in der ethischen Literatur kaum beachtet gefunden. Sie wurde in mir wach, als ich in Rades Schrift „Unsere Pflicht zur Politik“ (Marburg, 1913) die Ausführung S. 29 ff. las über die moralische Entrüstung als Quellgrund der politischen Arbeit.

auch erweitern: Gibt es in dieser Auffassung überhaupt noch Raum für ein Urteil über die Sittlichkeit eines Andern, ein bejahendes, und dann mit einem Gefühl der Bewunderung und Ehrerbietung verbundenes, oder ein verneinendes, und dann mit einem Gefühl der Empörung und Verachtung verbundenes?

Aber die beiden Fragen stehen und fallen nicht miteinander. Die Anerkennung eines Handelns als sittlich, d. h. als entsprungen dem reinen Willen, ist nämlich auch dann kein Unrecht, wenn sie auf einem Irrtum beruhen sollte; denn sie spricht ein Urteil aus und begründet ein Verhalten, das selber nach der Regel des Sittengesetzes gefunden ist. Denn dieses fordert Vertrauen als die Voraussetzung für die Erreichung des sittlichen Endzweckes. Selbst wenn also in den Augen Gottes der Mensch, dessen Verhalten Grund eines solchen Vertrauens ist, es nicht verdienen sollte, so hat doch der so Urteilende die Regel nicht verfehlt, sich dem Guten zu beugen, freilich einem nicht vorhandenen, aber einem ihm erscheinenden Guten. Er hat getan, was er von jedem vernünftigen Wesen fordern müßte. Daß er dabei über die Schranke menschlicher Individualität, die das Gute nie sinnlich wahrnehmen oder beweisbar feststellen kann, nicht hinweg gekonnt hat, trägt ihm keinen Vorwurf ein. Im Gegenteil, wenn er da nicht vertrauen wollte, wo er vertrauenswürdige Gesinnung wahrzunehmen glaubt, würde er das Sittengesetz verletzen. Durch die Unsichtbarkeit der das Vertrauen begründenden Autorität wird die Pflicht zu vertrauen und, wo eine sittliche Tat von besonderer Wucht vor uns erscheint, sie zu bewundern, nicht aufgehoben. Und nur das Eine dürfen wir allerdings daraus herleiten, die Forderung, auch in der sittlichen Bewunderung nie zu vergessen, daß, was sie hervorruft, seinem Wesen nach unbeweisbar ist, und deshalb aus dieser Bewunderung keine Pflicht für Andere zu machen, weil sich möglicherweise die bewunderte Handlung in ihnen anders spiegelt. Außerdem sollen wir selbst die Nüchternheit nie verlieren und uns nicht vorbehaltlos an den Bewunderten hingeben, weil wir dadurch unsere Selbständigkeit in Gefahr bringen würden. Es gibt nur Einen Stern, dem wir vorbehaltlos folgen dürfen. Das ist eben das Sittengesetz in unserer Brust.

Anders steht es mit der sittlichen Verurteilung eines Anderen. In ihr liegt immer eine Scheidung von dem Andern, eine Lossagung von ihm, d. h. eine Aufsagung der Gemeinschaft. Der

Gedanke, daß ein solcher Schritt auf einer irrigen Voraussetzung fußen könnte, ist entsetzlich. Wo diese Möglichkeit überhaupt vorhanden ist, und sie ist nie ausgeschlossen, darf er nicht getan werden. Denn er bedeutet dann einen mangelnden Widerstand gegen die Beschaffenheit unserer Natur, in der die Möglichkeit eines solchen Irrtums gelegen ist, oder einen Mangel an wahrer Selbständigkeit. Wir unterliegen damit einem Affekt, statt ihn zu beherrschen. Zugleich verstoßen wir gegen das Gebot, möglichst weit- und tiefgehende Gemeinschaft mit andern Menschen zu suchen, indem wir aus dem Irrtum eine Schranke dafür machen, statt ihn zu überbrücken. Solche Erwägungen müssen die sittliche Entrüstung im Keime ersticken.

Noch von einem andern Ausgangspunkte her tritt ihr das geschilderte Verständnis der Sittlichkeit in den Weg. Sittliches Verhalten ist ein bestimmtes Verhalten des Menschen zu sich selbst, ist Treue gegen die eigene Ueberzeugung. Das sittliche Gesetz ist eine Regel für die Ueberzeugungsbildung, aber nicht ein Kanon zum Gericht über Handlungen. Läßt sich nun einer Handlung oder Unterlassung, wie sie allein Grund zu sittlicher Entrüstung sein kann, mit Sicherheit anmerken, ob sie aus Ungehorsam gegen die eigene sittliche Ueberzeugung herstammt? Wie sollte es dafür ein sicheres Merkmal geben! Das Schwanken des Handelnden, sein Erröten oder Erbleichen, das Stocken seiner Sprache mag es uns wahrscheinlich, ja nahezu gewiß machen, daß er ein böses Gewissen hat, aber abgesehen davon, daß solche Merkmale sich immer nur bei persönlicher Begegnung beobachten lassen, eine unbedingt zuverlässige Erkenntnis geben auch sie nicht. Es gibt keinen zwingenden Schluß von Handlungen eines Menschen auf die Gesinnung, aus der sie stammen. Schreibt doch Paulus 1. Korinther 13₃, daß auch die größten Leistungen sittlich wertlos sein können, wenn die Gesinnung der Liebe fehlt. Sie können auch aus Eitelkeit, Fanatismus und Lohnsucht erzeugt sein. Auf diese Uebereinstimmung zwischen Ueberzeugung und Handlung kommt es aber dem sittlichen Urteil allein an. Die eigene Ueberzeugung mag inhaltlich falsch sein, d. h. anders, als wir für richtig halten, vielleicht anders, als sie vor Gottes Augen richtig ist, aber das entscheidet nicht über die Unsittlichkeit dessen, der ihr folgt. Nicht die Richtigkeit, sondern die Aufrichtigkeit ist das Entscheidende. Unsittlich ist nur der bewußte Widerspruch gegen die Ueberzeugung vom Gebotenen.

Die sittliche Entrüstung ist darum ein Eingriff in die geheiligten Rechte eines Andern, eine Vorwegnahme des Rechtes, das allein der allwissende Gott hat. „Die Rache ist mein, ich will vergelten“: dies Wort muß in dem tiefen Sinn verstanden sein, daß Gott das Urteil über Sittlichkeit oder Unsittlichkeit eines Menschen ausschließlich sich selbst vorbehalten hat. Die sittliche Entrüstung verletzt das Recht der sittlichen Autonomie eines Menschen. Der Urteilende tut damit etwas, was, wenn es alle täten, das kostbarste sittliche Gut, die Selbständigkeit, aufheben müßte. Auch von hier aus gesehen erscheint die sittliche Entrüstung eines Menschen, der sich über das wahre Urteil des Sittlichen klar geworden ist, als unsittlich.

Gilt die Unsichtbarkeit von Sittlichkeit oder Unsittlichkeit ausnahmslos? Oder gibt es Handlungen, von denen mit Bestimmtheit behauptet werden kann, daß sie nicht aus einem guten Willen stammen *können*? Ich glaube, eine eindringende Erwägung wird solche Ausnahmen nicht gelten lassen dürfen.

Denken wir zuerst an die Lüge. Jeder Richter weiß, wie ungeheuer schwierig es ist, eine bewußte Verschweigung und Entstellung der Wahrheit oder eine bewußte Erfindung von Unwahrheit festzustellen. Was beweisbar ist, ist immer nur der Gegensatz zwischen einer Aussage und einem Tatbestand; wie weit aber der Aussagende sich dieses Unterschiedes bewußt ist, das steht dahin. Jedoch das trifft noch nicht den Kern der Sache. Die Frage ist die, ob selbst dann, wenn ein Mensch sich dieses Unterschiedes bewußt ist, der Schluß notwendig ist, er handle aus bösem Willen. Diese Frage kann durch keine noch so heftige Ablehnung des Rechtes der Notlüge gelöst werden. Wie Gott darüber urteilt, wissen wir nicht: aber jedenfalls fehlt dem Arzt und der Pflegerin das Bewußtsein einer Schuld, wenn sie den Kranken täuschen, um das Heilverfahren, dessen Förderung ihre unbedingte Pflicht ist, nicht zu stören. Ja sie werden es geradezu als das Gebotene betrachten, das Opfer einer bewußten Unwahrheit zu bringen. Noch viel drängender ist die Lage eines Beichtvaters, der das ihm anvertraute Geheimnis einer beladenen Menschenseele unbedingt zu wahren verpflichtet ist und dazu in hundert Fällen, wo mit einem bloßen Verweigern der Antwort noch nicht gedient ist, keinen andern Weg sieht, wie den, einen Fragenden zu täuschen. Ueber die Lüge des Staatsmannes ist unendlich viel geschrieben worden. Wenn ich nicht irre, ist es ein Wort Cavours: „Ich verachte den Staatsmann, der

für sein Vaterland sich zu lügen weigert.“ Auch hier kann es Lagen geben, wo der Staatsmann mit vollem Bewußtsein zu dem Opfer einer persönlichen Unwahrheit gedrängt wird, um das ihm in seinem Beruf anvertraute Gut zu wahren. Auf derselben Linie liegt eine kürzlich bekannt gewordene Aeußerung Bismarcks aus seinen letzten Lebensjahren. Auf die Frage, ob er als Diplomat jemals gelogen habe, hat er geantwortet: „Einige Male; aber denen, die mich dazu gezwungen haben, habe ichs auch niemals vergessen.“ Hier verbindet sich deutlich der Abscheu vor der Lüge mit der Anerkennung, in bestimmter Zwangslage doch dazu gezwungen zu sein, wofür dann die Schuld nicht den Gezwungenen, sondern den Zwingenden trifft. Diese Tatsachen genügen zu zeigen, daß auch die objektive Feststellung einer bewußt unwahren Aussage noch nicht genügt, einem Menschen die Sittlichkeit abzusprechen.

Daß Tötung und Vertragsbruch gleichfalls noch nicht geeignet sind, ein solches Urteil zwingend zu begründen, haben wir im Krieg alle erfahren. Beides kann in einer gegebenen individuellen Situation zur Notwendigkeit, zur Pflicht werden. Der Handelnde darf sich sagen: Ich würde des Vertrauens nicht wert sein, das ich besitze und mir erhalten will, wollte ich vor dieser Tat zurückscheuen.

Wie steht es mit dem Ehebruch? Hier scheint nun doch keine Ausnahme denkbar zu sein. Aber selbst hier müssen wir zugestehen, daß es Lagen geben kann (ich möchte dieses „kann“ freilich hundertfach unterstreichen), in denen der Bruch einer Ehe aus dem Empfinden stammt, damit eine unsittliche Fessel zu lösen. Unsere Dichter sind gerade diesen Möglichkeiten immer wieder nachgegangen.

Wie steht es endlich mit den Sünden des Menschen gegen seinen eigenen Leib? Hier ist freilich die Möglichkeit einer Herleitung aus gutem Willen ausgeschlossen. Aber ein Recht zu sittlicher Entrüstung ist damit noch nicht gegeben, weil hierbei die Möglichkeit einer körperlichen Erkrankung, also einer Zuständlichkeit, für die der Handelnde nicht selbst verantwortlich ist, besonders naheliegt. Die Frage wird sich nie abweisen lassen, ob der in solche Schwächen und Laster Verstrickte nicht besser ein Gegenstand ärztlicher Behandlung als sittlicher Entrüstung ist.

So scheint das Urteil nach allen Seiten auch praktisch haltbar, daß ein die Eigenart sittlichen Lebens verstehender Mensch niemals sittlicher Entrüstung sich hingeben darf. Der gute Wille ist eben unsichtbar. Da aber nach einem berühmten Wort Kants die Prä-

dikate gut und böse streng genommen nur auf den Willen anwendbar sind, und von guten und bösen Handlungen immer nur in abgeleitetem Sinne gesprochen werden kann, so verliert damit die sittliche Entrüstung, wenn der Wille eines Andern ihrem Urteil entzogen wird, überhaupt ihren Gegenstand, ja ihren Sinn.

Dieser Satz, daß das christliche Verständnis vom Wesen der wahren Sittlichkeit die sittliche Entrüstung in engerm Sinne, die Verurteilung und Verachtung der sittlichen Persönlichkeit eines Andern, verbiete, findet seine Bestätigung durch einen Blick auf das sittliche Verhalten Jesu.

Sicher ist zunächst, daß die treibende Kraft seines Wirkens nicht die sittliche Empörung über menschliche Schlechtigkeit gewesen ist, sondern der Drang der Güte. Eindringlich und überzeugend hat dies Holtzmann (Lehrbuch der Neutestamentlichen Theologie, [1] I S. 131—138, 167—171) in einer von keinem spätern Darsteller der Gedanken Jesu erreichten Karheit nach allen Seiten hin dargelegt. „Der unwiderstehliche Zug erbarmender Liebe zu den Ausgestoßenen und Geächteten in Israel, zu den Schafen, die keinen Hirten haben, hat ihn dazu geführt, die Schranken der gesetzlichen Lebensführung und gesetzlichen Lebensbeurteilung zu durchbrechen." Was war für ihn Gott? Aus was für innern Erlebnissen schuf er sich sein Gottesbild? Gott hat sich ihm offenbart in dem unwiderstehlichen Drange des Erbarmens, der ihn angesichts der Not und des Leides erfaßte. Es „jammerte ihn ihrer". Dies starke Empfinden zwang ihn, das Gesetz zu verwerfen, das diesem Drang hindernd in den Weg trat. Er legte ihm das Wort von der Sündenvergebung auf die Lippen. So oft dieser Drang der Güte über ihn kam, — und wir können uns kaum vorstellen, wie heiß und mächtig er oft in ihm aufgewallt ist, — fühlte er sich von Gott ergriffen, innerlich angerufen, sich Gott hinzugeben und seinen Willen zu tun, über alles Trotz und Wenn und Aber hinweg. Diesem starken Gefühl trauen und gehorchen, das heißt Gott vertrauen; ihm widerstreben, es unterdrücken, das heißt wider Gott sündigen. Der Ausgangspunkt von Jesu Frömmigkeit ist ein andrer wie bei den Propheten des Alten Testamentes, nicht die Verletzung eines Rechtes Gottes, sondern der Druck, der auf den Menschen, Gottes Kindern, lastet.

Eine ganze Reihe einzelner Gespräche weist in dieselbe Rich-

tung, zeigt, daß er dem schnell aufflackernden Zorn, der sittlich verdammt und strafen möchte, mißtraut und Widerstand entgegensetzt. Z. B. die Luk. 9 51—56 berichtete Erzählung aus Lukanischer Sonderüberlieferung. Mag die Einreihung des Gespräches kritische Bedenken wecken, so scheint mir doch der Zweifel daran nicht gegründet, daß wir ein echtestes Jesuswort in der Frage vor uns haben: „Wisset ihr nicht, wes Geistes ihr seid?" „Er schalt" die Jünger; sie sollen nicht dem Zorn und Eifergeist des Elias folgen, sich nicht von der Entrüstung treiben lassen, sondern von rettender Liebe. Ein Wort, das in der Johanneischen Fassung widerklingt: „Des Menschen Sohn ist nicht gekommen, daß er die Welt richte, sondern daß die Welt durch ihn selig werde." Auch die berühmten Sprüche der Bergpredigt vom Schlag auf die Backe, vom Prozeß um den Mantel und von der Vergewaltigung zum Geleit enthalten die Warnung, dem Zorn über ein offenbares Unrecht nicht nachzugeben, sondern die innere Ruhe zu bewahren, und die Sprüche von der Friedensliebe fügen dem die positive Mahnung hinzu, auch dem Feinde, Verleumder und Frevler gegenüber Wohlwollen und Liebe zu zeigen. Noch schärfer drückt diese Stimmung der Spruch vom Splitter und Balken und das kategorische Verbot Luk. 6 37 aus; den Weg aber zu einem solchen Verzicht auf sittliche Verurteilung zeigt die ergreifende Unterscheidung von Tun und Bewußtsein Luk. 23 34. Wie wäre auch die Beurteilung der Sünderin (Luk. 7 38 bis 50) und der Ehebrecherin (Joh. 8 1—11), wie überhaupt Jesu Verhalten zu Zöllnern und Sündern zu verstehen, wenn nicht aus der Einsicht, daß der Schluß von der einzelnen Tat, von der Außenseite, die im Handeln hervortritt, auf den Charakter, auf die Innerlichkeit, unberechtigt ist? Und bei allem Zorn wider den Pharisäismus als Institution hat Jesus den einzelnen Schriftgelehrten, den Menschen in ihm nicht verachtet (Mark. 12 34). Wenn er sie „Heuchler" nennt, so hat schon Johannes Weiß (Die Schriften des Neuen Testaments[1] I, S. 262) darauf hingewiesen, daß dies nicht bedeutet, sie hätten innerlich die Gesinnung nicht, die sie zur Schau tragen, sondern daß sie mit ihrer Gesinnung schauspielern. Jesus kontrastiert zweierlei V e r h a l t e n , zum Becher und zu seinem Inhalt (Luk. 11 39), nicht Verhalten und Charakter.

Ueber diesen sich selbst aufgelegten Verzicht scheint allerdings das Wort Matth. 7 6 „An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen" hinauszugehen. Soll es wirklich das Recht aufstellen, eines Men-

schen Innerlichkeit an seinen Taten zu messen? Ist es nicht vielmehr als eine Mahnung gemeint, das innerliche Wesen zu pflegen, weil aus ihm dann schon von selbst die rechten Taten organisch wachsen werden? „Selbst, wenn wir das Wort „Früchte“ im vollsten Sinne nehmen und darunter den ganzen Lebensinhalt und die gesamte Lebensleistung verstehen, welche ein Mensch zustandebringt, so wird eine wirkliche Erkenntnis und ein gerechtes Urteil dadurch nicht sichergestellt. Denn die meisten werden nicht zu warten vermögen, bis Früchte dieser Art zu sehen sind. Sie werden immer wieder versucht sein, für eine Kundgebung des innersten Wesens zu halten, was vielleicht bloß zufällig, und für entscheidend auszugeben, was am Ende nur nebensächlich ist. Wer den Petrus der Evangelien nach seinen „Früchten“ beurteilen möchte, wird ihm schweres Unrecht tun, und wer an den reichen Jüngling den nämlichen Maßstab legen wollte, würde den Verzicht Jesu auf diesen Jünger nicht begreifen können.“ (Smend, Feierstunden S. 247 f.) Es handelt sich nach diesem Ausleger nicht um einen Kanon für das sittliche Urteil über einen Andern im allgemeinen, sondern lediglich für die Prüfung des Anspruchs eines Andern, als Wegweiser und Prophet zu gelten. Wir sollen ihnen vertrauen, wenn wir eines reinigenden und heiligenden Einflusses von ihnen inne werden.

Heißt es aber nicht Mark. 3 5: „Und er blickte mit Zorn im Kreise umher, betrübt über die Erstorbenheit ihres Herzens“? Wenn der Evangelist die Stimmung Jesu damit richtig beschrieben hat, so ist es doppelt großartig, daß Jesus ihr mit keinem Worte Ausdruck gegeben, ein Urteil sittlicher Verachtung, mächtig seiner selbst, unterdrückt hat. Er ist damit bei einer Gelegenheit, wo sich der Affekt sittlicher Entrüstung fast unwiderstehlich aufdrängte, der Versuchung Herr geblieben.

Diese Feststellung erfolgt nicht, um jemand zu richten. Diesem Gericht würden — das wissen wir wohl — nicht wenige von den größten Helden der Menschheit verfallen, denen sie im Kampfe gegen Tyrannei und Vorurteil, gegen die Herrschaft des Mammons und der Privilegien für Verbesserung der Einrichtungen, Gesetze, Sitten, unter denen Menschen leben, unendlich viel verdankt. Aber allerdings die Ueberlegenheit des christlichen Verständnisses vom sittlichen Leben über das alttestamentliche darf auch aus Ehrfurcht

vor den Propheten und den Trägern prophetischen Geistes auf dem Boden der Christenheit nicht verschleiert und verkleinert werden.

Und es darf auch nicht übersehen werden, daß die sittliche Entrüstung oft genug sehr häßliche Früchte gezeitigt hat. Sie ist eine Regung des natürlichen Menschen und kann als solche den Antrieb zu selbstlosem Einsetzen für ferne große Ziele und heilsamste Reformen bieten. Auch ein unreines Feuer vermag zu erleuchten und zu erwärmen. Sie kann aber auch zu Ungerechtigkeit und Härte ausarten. Das beobachten wir besonders, wenn wir nicht an den großen Wendepunkten der Geschichte und den großen Persönlichkeiten haften bleiben, sondern die Niederungen des täglichen Lebens und der Durchschnittsmenschen durchforschen. Da lernen wir die sittliche Entrüstung als Gemeinschaft zerstörende Kraft kennen.

Ihre Gefährlichkeit liegt zunächst darin, daß der sittlich Entrüstete sehr leicht blind wird. Sie treibt ihn zu der Verkennung, daß, was ihn entrüstet, oft nicht sowohl die vermeintliche Unsittlichkeit eines Andern ist, als der Widerspruch und Widerstand gegen den eigenen Vorteil oder das eigene Vorurteil. Sie raubt ihm aber auch die Fähigkeit zur genauen Untersuchung der Handlung, die ihn erregt; sie hindert ihn nicht bloß an der sorgfältigen Aufklärung des Tatbestandes, sondern vielmehr noch on der Berücksichtigung der äußeren Umstände und an der Würdigung der Motive. Wir haben es in politischen, sozialen und kirchlichen Kämpfen hundertfach erlebt, wie sich dem Entrüsteten das Bild der Wirklichkeit trübt, wie er allzu schnell, fast leichtfertig als Schuld anzurechnen bereit ist, was größtenteils Zwang der Lage ist, und wie er in den Andern das eigennützige und selbstsüchtige Motiv oft geradezu erst hineinlegt. In der sittlichen Entrüstung ist viel Gerechtigkeit, viel Möglichkeit der Verständigung verbrannt. Und wie oft ist es geschehen, daß man, nachdem sie abgeflaut war, eingesehen hat, wie leicht die Differenz auszugleichen und zu ertragen gewesen wäre, die zugrunde lag. Die Erfahrungen des Weltkrieges sprechen Bände. An der sittlichen Entrüstung der Neutralen haben wir alle diese ihre Gefährlichkeit kennen gelernt. Sie war gewiß ehrlich, und doch hätte ein tieferes Verständnis für das, was wirklich Sittlichkeit ist, sie im Keime ersticken müssen. Dasselbe gilt von viel sittlicher Entrüstung über das Verhalten der Behörden, Produzenten und Händler bei der Versorgung der einheimischen Bevölkerung mit Lebensmitteln. Jedem, der an verantwortlichen Beratungen in dieser Sache teil-

genommen hat, ist die Hitze der sittlichen Entrüstung gründlich vergangen, weil sich nur zu oft ergab, daß, was als feststehende Tatsache skrupellos verbreitet wurde, bei näherer Prüfung ganz anders lag, und daß, was dem oberflächlichen Beurteiler als Versäumnis, Feigheit, Fügsamkeit gegen mächtige Interessenten erschien, entweder durch den Zwang der Verhältnisse bedingt oder auch durch menschliche, sehr begreifliche Irrtümer hervorgerufen war.

Die sittliche Entrüstung birgt aber noch eine andere Gefahr in sich. Sie macht den Menschen unselbständig, zur leichten Beute jedes geschickten Agitators. Die sittliche Entrüstung wird im Zeitalter der Presse und des Versammlungswesens geradezu ein Agitationsmittel, um die Masse aufzupeitschen und ihren Druck für anders nicht zu fördernde Bestrebungen zu verwenden. Die englische Kolonialpolitik hat es meisterhaft verstanden, je und je, wo es ihr paßte, die sittliche Entrüstung in den Dienst ihrer imperialistischen Tendenzen zu stellen. Aber nicht nur sie trifft dieser Vorwurf. Ich nenne sie nur, weil sie an Geschicklichkeit in Handhabung dieser suggestiven Kräfte andern politischen Inspiratoren überlegen war.

Endlich schließt die sittliche Entrüstung die Gefahr einer voreiligen Verallgemeinerung in sich. Sie fällt ihr Urteil auf Grund eines einzelnen Eindrucks, ohne die Verflochtenheit der Handlung in die gesamte Denkweise und Lebenslage des Handelnden zu berücksichtigen. Insofern ist sie das grade Gegenstück einer geschichtlich geschulten Betrachtung. Wenn sich dann ein solches auf *einem* Eindruck fußendes Urteil in der Erinnerung als ein endgültiges festsetzt, so kann es zur grausamen Härte werden.

Dieses Schuldkonto der sittlichen Entrüstung wird zu oft übersehen neben den großen Wirkungen, die sie hervorgerufen hat. Wer es aber kennt und immerfort wachsen sieht, der wird dadurch bewogen werden, mit der Erkenntnis, daß die Sittlichkeit eines Andern unsichtbar und dadurch menschlichem Urteil entrückt ist, auch praktisch Ernst zu machen. Er wird sich selbst gegen die Versuchung dazu wehren, mag sie nun aus ihm selbst aufsteigen oder ihm von Andern nahegebracht werden, und er wird als Lehrer und Erzieher davor nachdrücklich warnen und ihre Ausscheidung aus dem Verkehr der Menschen erstreben müssen.

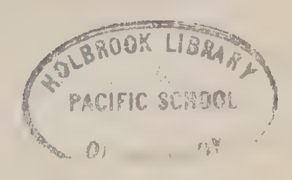
Aber diese Warnung vor sittlicher Entrüstung bedarf einer *Ergänzung*, soll sie nicht zur Gleichgültigkeit gegen das Tun

und Lassen der Menschen um uns herum und zum quietistischen Gehenlassen verführen. Was im Vorangehenden bestritten wurde, ist das Recht der Verurteilung der sittlichen Persönlichkeit als solcher. Diese und nur diese wird durch die Einsicht in das, was wahrhaft Sittlichkeit ist, verwehrt. Ich behaupte, daß Gott allein zu dem Urteil zuständig ist: Du bist ein Sünder, Gott oder der von Gott innerlich getroffne Mensch, der dann bekennt: Ich bin ein Sünder. Ganz anders aber liegt es mit dem Urteil über eine Handlung oder Einrichtung, daß sie Sünde sei, wobei man sich nur klar machen muß, daß das Wort Sünde in diesem Satz etwas anderes bedeutet, als wenn einer sich anklagt, daß er Sünde getan habe. Denn in diesem Falle bedeutet Sünde das, wofür der Name eigentlich geprägt ist, das Handeln wider das Gewissen, die Niederlage des geistlichen Ich vor Fleisch und Blut, in jenem dagegen den Widerspruch gegen ein Gesetz, genau genommen, daß ein Unrecht begangen ist. Es wäre gewiß wünschenswert, den Gebrauch des Wortes Sünde auf den Abfall von der eignen sittlichen Erkenntnis zu beschränken und sich mit der Verurteilung von Handlungen und Einrichtungen unter dem Gesichtspunkt des Widerrechtlichen zu begnügen.

Dieses Urteil, daß eine Handlung oder Einrichtung unrecht sei, hat nun aber im Gegensatz zu der verächtlichen Verurteilung einer Persönlichkeit einen guten Sinn und übt im geschichtlichen Leben der Menschen eine heilsame Funktion. Daß eine Handlung dem Gesetz zuwiderläuft, dem Gesetz der Familie, des Staates, dem Imperativ großer, edler Menschen, daß sie von diesen verboten und mit üblen Folgen bedroht ist, oder daß eine Einrichtung — sagen wir etwa die Tyrannei, die Sklaverei, der Pharisäismus, der Cäsaropapismus — Leib und Seele gefährdet und deshalb bekämpft und abgeschafft werden muß: das kann sehr wohl beurteilt werden und es muß beurteilt werden. Das Recht der Entrüstung über einen solchen Widerspruch zwischen Handlung und Gesetz und zwischen einer Institution und teuren Gütern des Menschenlebens hängt dann davon ab, ob dies Gesetz und diese Güter als wahrhaft wertvoll empfunden werden, d. h. ob nach der Ueberzeugung des Zürnenden mit ihrer Verteidigung dem sittlichen Endzwecke gedient wird. Es gibt sehr verschiedenwertige solche Gesetze und Güter, von solchen ab, die wir als reinen Ausdruck des göttlichen Willens empfinden, so daß uns ihre Antastung als unmittelbare Auflehnung gegen Gott und undenkbar erscheint, daß jemand sich ihnen mit

gutem Gewissen entgegensetzt, — bis zu solchen, die uns als Widerspruch gegen Gottes Willen und eitel Menschensatzung erscheinen. Zu den Gesetzen der ersten Art gehört z. B. das Gesetz über die Heiligkeit der Ehe (Monogamie, Verbot des Ehebruchs und was dazu gehört). Eine Zuwiderhandlung werden wir fast instinktiv nicht nur als Unrecht, sondern als Sünde betrachten und nur schwer uns bestimmen lassen, zuzugestehen, es könnte doch vielleicht auch hierbei aus gutem Willen gehandelt sein. Dies füge ich hinzu, um die Aeußerung oben S. 94 vor Mißverständnis zu schützen. Immerhin tritt auch dann der Einwand, daß möglicherweise eine körperlich-krankhafte Störung im Spiele sei, oder der Gedanke „Wer unter euch ohne Sünde ist . . .“ der sittlichen Entrüstung entgegen. Hinter der Frage, ob ein Handeln dem Gesetz zuwiderläuft, bleibt auch dann das von mir zur Untersuchung gestellte Problem, nämlich ob aus einer solchen dem Gesetze zuwiderlaufenden Handlung und aus der Zugehörigkeit zu einer hohe Güter schädigenden Institution ein Urteil über die handelnde und zugehörige Persönlichkeit gesprochen werden darf. Das ist es, was eine Einsicht in das wahre Wesen der Sittlichkeit, wie wir sie dem Evangelium verdanken, verwehrt, ja unmöglich macht.

Die Entrüstung aber über ein Handeln, weil es der Erfahrung der Menschen über das, was recht und unrecht ist, — das ist die Erfahrung, die ich soeben „das Gesetz“ nannte, — zuwiderläuft, ist deshalb berechtigt, weil sich darin die Ueberzeugung ausspricht, daß diese Erfahrung einen heiligen Schatz darstellt, dessen Wahrung die gemeinsame Aufgabe der Menschheit ist. Oder anders ausgedrückt, daß das Wirken des Geistes Gottes in der Menschengeschichte wertvolle Ergebnisse geschaffen hat. Das Vorhandensein eines solchen Schatzes an Erfahrung von Recht und Unrecht bedeutet, daß der Einzelne nicht immer wieder gleichsam von vorne anzufangen hat, und bedingt damit den Fortschritt zu reineren und besseren Lebensgestaltungen. Wer die Geltung dieser Regeln aus der Erfahrung, wie sie die Erziehung weitergibt und wie sie die Sitte und das positive Recht, wenn auch vergröbert und verunreinigt, aufrechterhält, antastet, der soll wissen, daß er etwas tut, was er nur in einem einzigen Falle tun darf, wenn ihn seine sittliche Ueberzeugung unwiderstehlich zu solchem Gesetzesbruch drängt, oder — was dasselbe ist — wenn er sich bewußt ist, daß Gott durch ihn die Gesetze korrigieren oder bereichern will. Die Funktion der Ent-



rüstung des Inhaltes, daß eine Handlung oder Einrichtung **unrecht** sei, ist die, die Verantwortung für jede Verletzung des Gesetzes wachzuhalten, ist die einer Hemme, durch die der Einzelne aufgehalten wird, dem Gesetz nur dann zuwiderzuhandeln, wenn er nicht anders kann. Nichts ist so sehr imstande, den Einzelnen vor einem Mißbrauche seiner sittlichen Autonomie zu bewahren, wie das Bewußtsein, durch einen Bruch des Gesetzes die Entrüstung der Rechtlichen auf sich zu ziehen. Diese Last wird nur der stark genug sein, auf sich zu nehmen und zu tragen, der ein ganz gutes Gewissen hat.

Niemand wird bestreiten, daß in der Gegenwart die Warnung vor vorschneller Hinwegsetzung über das Gesetz der Erfahrung vom Rechten und Unrechten ebenso wichtig ist wie die Warnung vor der Nichtachtung der autonomen sittlichen Persönlichkeit in sittlicher Entrüstung.

Man soll die Christen lehren, daß ein jeder allein seinem Herrn steht und fällt und sich keines Menschen Urteil über seine Sittlichkeit gefallen zu lassen braucht. Man soll sie aber auch anleiten, die Güte Gottes zu preisen, der dem Menschen in der geschichtlichen Erfahrung von Recht und Unrecht eine behütende und bewahrende Macht zur Seite stellte.

Der Krieg in der Religion der älteren Propheten.

Von Lic. Dr. **Wilhelm Frankenberg**, Pfarrer in Cassel.

Für den Kenner des Alten Testaments versteht es sich, daß wir nicht darstellen wollen, wie sich der Krieg als solcher, als Problem, in die Gedanken und die Empfindungen der Frömmigkeit der Propheten einfügt: die Propheten, wenigstens die älteren, reden nirgends von dem Krieg als solchem. Es kann sich nur darum handeln zu beachten, wie ihre Frömmigkeit auf den ganz bestimmten geschichtlichen Krieg, der als drohende Katastrophe oder als Tatsache ihre Gegenwart beherrscht, reagiert, welche Gedanken über Ursache und Zweck er in ihnen löst und worauf diese religiösen Empfindungen beruhen.

Es fällt auf, daß im Gegensatz zu dem Alten Testamente der Krieg in den Gedichten der alten Araber im allgemeinen keine religiösen Gefühle weckt oder gar religiös-sittliche Impulse für das Leben anregt. Die Empfindungen, mit denen man dem Krieg dort entgegensieht oder seine Schrecken trägt, sind durchaus profane: der Haß gegen die Feinde, ungeschminkte Schadenfreude über ihre Verluste und besonders beißender Spott über die Besiegten kommen dort sehr kräftig zum Ausdruck, während von den Schauern der waltenden und richtenden Gottheit kaum etwas zu spüren ist. Im Alten Testament haben wir wohl auch Lieder, die, mehr profan, einen ähnlichen Geist zeigen, wie etwa Jud. 5 6 ff., aber zumeist bildet doch der religiöse Geist, mit dem hier alles empfunden wird, einen tiefen Unterschied gegen die arabische Poesie. Das mag sich zum Teil aus Zufälligkeit der Ueberlieferung erklären lassen: die Auswahl der israelitischen Literatur ist nach religiösen Gesichtspunkten erfolgt. Wären uns literarische Denkmäler über Fehden israelitischer Stämme untereinander aus alter Zeit — Schriftstücke wie Jud. 19. 20. sind wertlos — erhalten, so würden wir viel-

leicht in ihnen einen ähnlichen profanen Ton antreffen, wie dort, so würde auch in ihnen vielleicht die religiöse Stimme stumm bleiben. Der Hauptgrund liegt aber in der Tatsache, daß in den uns aus altarabischer Zeit vorliegenden Gedichten nirgends in den Lebenskreis eines Stammes ein so ungeheures Schicksal tritt wie das, das während mehr als hundert Jahren die Seele Israels in Spannung hielt und ihre Saiten mannigfaltig erklingen ließ: die arabischen Stammesfehden sind, trotzdem sie oft blutig waren und durch lange Zeit hindurch schwellten, gegen die Tragödie Israels gehalten doch nur Schlägereien unter Brüdern. Die drohende Deportation — daß dies die Form des nationalen Unterganges durch die Assyrer sein werde, stand den Propheten von Anfang an fest — hatte für ein Volk, das an Stelle des beweglichen Zeltes eine feste Heimat und ein in ihr entwickeltes Volkstum besaß, einen Schrecken, den ein Nomadenstamm gar nicht nachempfinden kann.

Durch den Einzug der Israeliten in Kanaan und durch ihren Eintritt in den Ackerbau, die Grundlage aller Kultur, war die religiöse Gefühlswelt auf einen Boden verpflanzt, der viel mehr Entwicklungsmöglichkeiten darbot und viel tiefere religiös-sittliche Anregungen in mannigfaltiger sozialer Ausgestaltung von Rechten und Pflichten auswirkte, als das Nomadenleben des Beduinen. Es ist ein Unterschied, ob man bei einem Gotte nur dann und wann einmal an einem Weideplatze oder an einer Quelle zu Besuch weilt oder ihn im wandernden Zelte mit sich führt, oder ob man im Fruchtlande wohnend sich als den beständigen Gast derselben Gottheit, als sein Beisasse in einem Hause empfindet. Erst unter diesen Bedingungen kann sich ein dauerndes Verhältnis zwischen Gottheit und Mensch in stetiger Entwicklung ergeben, das Gelegenheit gibt, die in der Kulturarbeit reicher gewordenen sozialen und sittlichen Begriffe der menschlichen Verhältnisse auf das Verhältnis zwischen Gott und Mensch zu übertragen. Wie der Ackerbau und das durch ihn begründete Kulturleben, wenn nicht eine tiefere Erfassung, so doch eine reichere Ausgestaltung sittlicher Gedanken ermöglichte, so bereicherte er zweifellos mit der religiösen Sprache auch das innere Gefühlsleben des Frommen. Der Reichtum an sittlichen Gedanken und religiösen Empfindungen, die z. B. bei Hosea 2 mit solch erschütterndem Herzenston zum Ausdruck kommen, ruht doch zum großen Teil auf der Tatsache, daß Gott seinem Volke das Land Kanaan gegeben hat; die tiefe Dankbarkeit gegen den

Erhalter des Lebens und der heilige Zorn über gebrochene Treue, zwischen denen die religiösen Gefühle hin und her gehen, sind doch nur auf Grund dieser Tatsache möglich. Hosea polemisiert zwar gegen das Kulturleben und sehnt für sein Volk das Nomadendasein zurück, aber er ist mit seinem religiösen Innenleben der beste Beweis dafür, daß der Ackerbau seinem Volke doch eben mehr als Korn, Most und Oel geschenkt hat.

Der Eintritt in die alte Kultur Kanaans, die reich war an Ansteckungsstoffen sittlicher Fäule, brachte die einfache und unversuchte Religiosität Israels in große Gefahr. Die Nomaden brachten mit ein in den einfachen Verhältnissen der Wüste gebildetes starkes Gefühl für Recht und Unrecht neben einer verhältnismäßig armen und unausgebildeten Form der kultischen Gottesverehrung. Für das Erste legt eigentlich das ganze Alte Testament, besonders die ältesten Erzählungen, ein ehrendes Zeugnis ab, und von dem Letzteren ist die geschichtliche Erinnerung nie ausgestorben; es liegt fraglos eine echte Ueberlieferung den Worten Amos (5 25) zugrunde: Habt ihr mir denn Schlacht- und Speisopfer in der Wüste dargebracht, ihr Kinder Israel? Man wird nicht fehlgehen, wenn man das Kräfteverhältnis zwischen Sittlichkeit (= Recht) und Kultus im nomadischen Israel sich ganz so denkt wie bei den Beduinen. Insbesondere ist das Recht, die Lebensbedingung in der Wüste, als Thora göttlichen Ursprunges; Jahwe ist der Hüter des Rechtes und die letzte Instanz, an die sich der Bedrückte wendet: „Jahwe richte zwischen mir und dir!“ Durch das Leben im Fruchtland und durch das Hineinwachsen der Israeliten in den Kultus der Kanaaniter wurde das Schwergewicht durchaus verschoben: einerseits gewann der lockende und die Sinnlichkeit reizende Kultus im Leben des Volkes eine Wichtigkeit, die er in der Wüste nie gehabt hatte, und andererseits wuchsen unter den neuen Lebensverhältnissen soziale Nöte und Mißstände in die Höhe, denen das persönliche, vereinzelte, nicht organisierte Rechtsempfinden hilflos gegenüberstand. Im Gegensatz zu der kanaanäischen Art, für welche die Religion im Kultus untergeht, und am Proteste jenes natürlichen und gesunden Rechtsempfindens gegen die in der Kultur schneller als in der Wüste sich entwickelnden, grausamer sich auswirkenden und tiefer empfundenen sozialen Nöte erwuchs in starken Charakteren jenes religiöse Sonderbewußtsein und sittliche Pathos, in dem wir die Blüte der israelitischen Religion mit Recht erkennen. Die innere

Auseinandersetzung des altisraelitischen Erbes aus der Wüste mit den neuen Lebensverhältnissen ist die Geschichte der israelitischen Religion. Nichts hat den inneren Prozeß der Befreiung des Sittlichen vom Kultischen so gefördert und die Entwicklung des Stammes- und Landesgottes, heiße er nun Jahwe oder Baal, zum sittlichen Herrn der Welt so vorwärts gezwungen, wie die großen Katastrophen, in denen Israel unterging. In der Auffassung und Wertung des Krieges zeigt sich die sittliche Eigenart der prophetischen Frömmigkeit am größten und am reinsten.

Die volkstümliche Frömmigkeit führte alle großen, das gesamte Volk bewegenden geschichtlichen Ereignisse auf Jahwe zurück. Wenn man auch einen naiven Unterschied zwischen Zufall und göttlicher Absicht machte, den im einzelnen festzustellen Sache der mantischen Technik war, darin, daß die großen Schicksale der Völker und Israels insbesondere auf Jahwes Willen zurückgehen, wird man ziemlich übereingestimmt haben; den Konflikt, in den Jahwe mit den anderen Volksgöttern geriet, nahm man wie anderes Rätselhafte hin. Diese „religiöse" Auffassung von der Ursache der Kriege ist also nicht den Männern, die wir Propheten nennen, eigentümlich. Daß Jahwe die Kriege verursache, die sein Volk bedrohen, werden auch die sogenannten falschen Propheten geglaubt haben, wie sie auch bereits Jahwe einen gewissen Anteil an der Weltregierung in der Leitung der Schicksale der Völker, soweit sein Volk dadurch betroffen wird, zugeschrieben haben. Aber während die falschen Propheten mit dem Volke der Ueberzeugung sind, daß Jahwe seinem Volke in dem bevorstehenden Kampfe ohne weiteres beistehen werde, während sie in dem drohenden Gewölk, das über Israel steht, nur die Vorboten für den ersehnten „Tag Jahwes" sehen, an dem ihr Gott sein Volk von der jahrelang andauernden Bedrohung durch die Feinde befreien und die ängstliche Spannung lösen wird, sind die Propheten der Gewißheit, daß das Wetter in vernichtendem Schlage über Israel ergehen wird. Ob diese Gewißheit erst verursacht ist durch die Einsicht in die geschichtliche Notwendigkeit, eine Folge der Lehren, die das Schicksal der Nachbarvölker gibt, oder ob sie auf der inneren sittlichen Ueberzeugung, daß Jahwe sein Volk strafen müsse, beruht, ist nicht leicht zu entscheiden. Der prophetische Geist regt sich, soweit wir sehen können, immer erst, wenn er durch ein äußeres Ereignis geweckt ist. Die drohende Gefahr eines bestimmten geschichtlichen Feindes — den

er nach dem prophetischen Stil nicht immer bestimmt zu zeichnen braucht — inspiriert den Seher im Unterschied vom Apokalyptiker; ohne ein Stimulans in der Gegenwart schläft das prophetische Wort: es muß immer eine Wolke am geschichtlichen Himmel stehen, sei sie auch erst so groß wie eines Mannes Hand. Andererseits darf man die Reden von Israels Schuld nicht als eine durch die Dogmatik nach spezifisch jüdischer Art bedingte Predigt ansehen, die die drohende Gegenwart automatisch auslöst. Der heilige Zorn über die Verkehrtheiten ihres Volkes lebt in den Propheten, brennt in ihren Eingeweiden und verzehrt sie in stillem Eifer: laut wird er aber erst, wenn die menschliche Sehnsucht auf Verwirklichung der göttlichen Gerechtigkeit Aussicht auf Erfolg hat (Amos) oder der Jammer über den nahen Untergang seines Volkes dem Propheten das Herz auf die Zunge zwingt (Hosea-Jeremias).

Die Ursache des göttlichen Handelns wenigstens ist nach der Ueberzeugung der Propheten sicher die Sünde Israels; der Krieg ist die Form, in der seine beleidigte Gerechtigkeit die Schuld heimzahlt (פקד עון־יש Amos 3 2. 14). Einstimmig schildern sie die Zeit der Wüstenwanderung als die Zeit ungestörten Einvernehmens zwischen Jahwe und seinem Volke: da herrschte Recht und Gerechtigkeit in Israel, wie es Jahwe liebt. Mit dem Einzug in das Fruchtland ist die Sünde eine ständige Größe im Leben des Volkes geworden, vgl. Hosea 2, besonders 16 ff., Jerem. 2 2 ff. Sie zeigt sich zunächst im Kultus. Ob die Religion der Propheten den Kultus ganz entbehren kann, ist eine theoretische Frage, über deren Beantwortung man unsicher sein kann — vgl. Hosea 9 4 und den Wert, den der Tempel Jahwes auch bei dem Propheten Jesaias hat; daß aber nach dem Urteil der Propheten der Kultus, auch der Jahwe geltende, an sich tatsächlich Sünde ist, geht aus vielen Aeußerungen hervor. Amos 4 4 f.: „Kommt nach Bethel und frevelt, nach Gilgal und frevelt noch mehr! und bringt am Morgen eure Opfer, am dritten Tage eure Zehnten, werft vom Brote Lobopfer in die Flamme und ruft Freigaben laut aus — so liebt ihr es ja, ihr Kinder Israel, sagt der Herr Jahwe"; 5 21—24, 8 10. Der Kultus zieht ab von der wahren Frömmigkeit, von der Verehrung, die Jahwe allein gefällt und deren Forderung ist: Justiz im Lande und keinen Kultus. „Die Sünde des Volkes ist der Kultus, d. h. die falsche Wertschätzung desselben, die Illusion, daß Jahwe dadurch sich suchen und finden und an Israel ketten lasse." Damit ist ver-

bunden die frevelhafte Sicherheit und der leichtfertige Hochmut: der Kultus tötet das Gewissen der Großen insbesondere, erstickt das sittliche Pflichtgefühl; indem das Opferwesen dem Volke Gelegenheit bietet, sich auf bequeme Art loszukaufen von den einfachsten und natürlichsten Pflichten der Liebe und der Barmherzigkeit, die Gott einem Jeden ins Herz geschrieben hat (Micha 6 8), vernichtet es jede wahre Gottesfurcht. Hosea betrachtet deshalb den Kultus, auch wenn er eigentlich Jahwe gelten sollte, als Baalsdienst, als die Quelle des Heidentums in Israel, vgl. Hosea 2. Gott sucht אמת, חסד und דעת־אר' im Lande, aber der geile Kultus läßt das gar nicht aufkommen und versperrt zudem durch die Verblendung, die er wirkt, den Weg zur Umkehr. Vgl. noch Jes. 1 10 ff. Jerem. 6 20. 7 21 ff.

So zieht sich ein inneres Band von dem Kultus zu der sozialen Sünde Israels. Wie außerordentlich feinfühlig das Gewissen des Volkes für jede Unterdrückung des Rechtes war, geht aus der Geschichte von Nabots Weinberg, sowohl aus der Vorgeschichte wie aus den Folgen, deutlich hervor. Die schwersten Vorwürfe, die die Propheten gegen ihr Volk erheben, gipfeln darin, daß sie ihm den Mangel an Gerechtigkeit vorwerfen: der Arme ist schutzlos der Vergewaltigung durch die reichen Bedrücker preisgegeben, die unbarmherzigen Schuldgesetze verstricken ihn immer tiefer, die Richter sind bestechlich und beugen das Recht, in der Ausübung der Justiz fehlen חסד ואמת, d. h. Menschlichkeit und Nächstenliebe. Nach den Propheten, die darin das echte antike Empfinden gegen die Verrohung und Veräußerlichung ihrer Zeit vertreten, ist das Recht, von dem die Moral unzertrennlich ist, keine profane Sache oder eine Nebensache der Religion, sondern der Jahwe allein wohlgefällige Gottesdienst; die Ungerechtigkeit ist deshalb ein Frevel, den er rächen muß. Mit diesem Mangel an Justiz — der Verachtung der prophetischen Thora Jerem. 6 16 ff. — hängen alle die sozialen Nöte zusammen, unter denen Israel trotz trügerischen Scheines der Macht (vgl. Amos und Jesaias) krankt: die Schwelgerei und Ueppigkeit der Großen, insbesondere auch der vornehmen Weiber (Amos 3 12. 6 4 ff. 4 1 ff. Jes. 3 16 ff.), die Unersättlichkeit der Reichen (Jes. 5 8 f.) und die stolze Sicherheit der Regierenden (Amos 6 1. 13). Das kleine Volk macht's in seiner Art den Großen nach, so daß durch Schuld der Führer (Adel und Priester bei Hosea) alle Stände von dem bösen gottlosen Geist

ergriffen reif zum Untergange sind, vgl. auch Jerem. 2 8 f. 26. 5 1—5.

Es ist leicht einzusehen und bei den Propheten überall ersichtlich, daß der gottlose Kultus lediglich im Lande und den Lebensbedingungen des Ackerbaues wurzelt. Aber auch die Größe der sozialen Nöte wurzelt zumeist im Kulturleben: es zersplittert durch die Mannigfaltigkeit der Erwerbsweisen und die Arbeitsteilung das Volk, beschleunigt die Entwicklung der Stände, vertieft und verschärft den Unterschied zwischen Reich und Arm. Das haben auch die Propheten mehr oder weniger gefühlt. Sie preisen zwar Jahwe, der Israel aus der Wüste in das Fruchtland geführt hat, und stellen der göttlichen Gnade die Sünde des Volkes als Undankbarkeit recht grell gegenüber; aber im Grunde ist ihnen doch die Kultur, die auf dem Boden dieser Wohltat Gottes erwachsen ist, zuwider; sie haben die dunkle Empfindung, daß mit der Verpflanzung Israels in das Land, wo Milch und Honig fließt, eine böse Veränderung in seinem Wesen eingetreten ist, vgl. Jerem. 2 21: „Ich hatte dich eingepflanzt als Edelrebe, lauter echtes Gewächs: o, wie hast du dich verwandelt in die Ranken eines wilden Weinstockes!" Die Propheten nehmen nicht nur Anstoß an Dingen, die auch wir als unsittlich empfinden, etwa an der Unzucht beim Kultus, sondern auch an den natürlichen und notwendigen Folgen der veränderten Lebensbedingungen: Amos und Jesaias tadeln die politischen Beziehungen zu anderen Staaten, und dem Hosea erscheint gar das Königtum an sich als Abfall von der reinen Verehrung Jahwes, wie dem Verfasser von I. Sam 8. 10. 12. Das Land Israels ist eigentlich ein ḥima Jahwes, ein heiliger Schutzbezirk der Gottheit, in dem ihr Wille allein etwas zu sagen hat: Jahwe aber ist der alte ernste Wüstengott geblieben. Wenn nun in seinem Hause sein Wille verachtet wird, dann wird das Land „verunreinigt" vgl. Jerem. 3 2. 9. 2 7; das Land kann das aber nicht ertragen und muß deshalb seine Bewohner „ausspeien". Die Predigt der Propheten enthält eigentlich im Grunde die paradoxe Forderung eines Lebens im Fruchtlande wie in der Wüste. Sie stellen damit ein Ideal auf, das in der Geschichte in einem gesunden Volkswesen nie Ereignis werden kann: erst als die natürliche Kraft Israels gebrochen war, schien es sich auf die jüdische Gemeinde herabzulassen; aber genau besehen war es doch da nur ein Zerrbild. Aber a s Ziel hat dies Ideal die ganze folgende Entwicklung beeinflußt und die

tiefsten Wirkungen hervorgerufen. Es hat das naive Band zwischen Religion und Umwelt zerschnitten, dem ästhetischen Pantheismus, in dem das Sittliche unterzugehen drohte, gewehrt und das Streben nach einer Anbetung Gottes „im Geist und in der Wahrheit“ wach erhalten.

Es wollte dem Volke nicht in den Sinn, daß die natürliche Frömmigkeit mit ihren rauschenden Festesfeiern und ihrem lauten „sich Freuen vor Jahwe“ Sünde sei. Daraus ergibt sich die dritte schwere Schuld, die die Propheten Israel ständig vorwerfen: die Verstocktheit, die sich nicht bekehren will, die stumpfe Verständnislosigkeit, die mit eiserner Stirn behauptet: „wir haben nicht gesündigt“, Jerem. 2 35. Jes. 6 9 ff. Jahwe hat jahrelang das Volk gewarnt durch das Wort seiner Propheten und durch allerlei Heimsuchungen; aber es hat das alles in den Wind geschlagen und hat störrisch auf seinem Wege beharrt, Jerem. 7 13. 25 ff. 25 4. „Wenn bei der Verkündigung der Strafe das Volk dich fragt: Warum droht uns denn Jahwe all das Unheil an, und worin besteht denn unsere Sünde gegen unseren Gott Jahwe? — so sprich in meinem Namen: Weil eure Väter mich verlassen haben und fremde Götter verehrt haben und mich vergessen und meine Thora verachtet haben“, Jerem. 16 10 ff. Ich habe immer wieder eure Väter, als ich sie aus Aegypten führte bis auf diesen Tag, ernstlich verwarnt: Gehorchet meiner Stimme! sie hörten aber nicht und wandelten ein Jeder nach seinem eigenen bösen Sinn — Jerem. 11 6 f. Auch an erziehenden Strafen, die sie zur Umkehr und Besinnung bringen sollten, hat es Jahwe nicht fehlen lassen. „Ich habe euch die Zähne rein gehalten in allen euren Städten und euch das Brot mangeln lassen in allen euren Orten — doch ihr seid nicht zu mir zurückgekehrt, sagt Jahwe; ich habe euch den Winterregen versagt bis drei Monate vor der Ernte, auf eine Stadt ließ ich regnen und auf die andere nicht, ein Feld ward beregnet und ein anderes verdorrte —, zwei, drei Städte schwankten nach einer andern um Wasser zu trinken und wurden nicht satt — doch ihr seid nicht zu mir zurückgekehrt, sagt Jahwe“ usw. Amos 4 6—12. Jahwe steigert die erziehenden Strafen immer mehr; aber seine Erwartung wird immer wieder getäuscht, so daß dem gerechten Richter schließlich nichts anderes übrig bleibt als die Katastrophe, die sein Volk vernichtet, damit Er bleibe: der lange drohend gereckte Arm zerschmettert in letztem Schlage das trotzige und eigenwillige Geschlecht, Jes. 9.

Daß die Gottheit ihr eigenes Volk strafend heimsucht und das eigene Land verwüstet, ist ein Gedanke, der auch dem Heidentum durchaus erschwingbar ist; er ist lediglich eine unserem Empfinden religiöser klingende Umschreibung für den anderen, daß der Boden (= das Numen) seine Bewohner ausspeie. So können die Heiden auch den Gedanken fassen, daß die Gottheit selbst die Fremden in ihr eigenes Land zur Strafe einführe, vgl. Deut. 29 23 f. Man hat wie mir scheint diese allgemeine Grundlage der prophetischen Theodizee nicht genügend betont. Aber diese Gedanken entbehren dort der sittlichen Begründung und deshalb auch der sittlichen Wirkung. Der Zorn der Gottheit erscheint meist als ein unbegreifliches Naturereignis, dem man sich stumpf unterwirft, oder als die Folge einer Laune, deren Gründe man auf dem Wege der Mantik zu erspüren sucht. Bei den Propheten ist der Zorn Jahwes nicht die schreckhafte Laune eines unberechenbaren Naturwesens, der der Mensch gebunden oder listig gegenübersteht, sondern der heilige Eifer einer sittlichen Persönlichkeit. Um den zu ergründen, braucht es keiner dunklen Technik priesterlicher Wahrsagekunst: jedermann besitzt den Schlüssel zum Verständnis des göttlichen Waltens in dem eigenen Gewissen. Die Mechanisierung dieser Ansicht, wie sie in der deuteronomistischen Bearbeitung der Geschichtsbücher und in der jüdischen Dogmatik vorliegt, entsteht, wenn man ohne das durch die besonderen Umstände der Gegenwart begründete sittliche Pathos äußerlich und rein formal aus den Erscheinungen auf die Wurzeln schließt, vgl. auch Jerem. 22 15. — Der Zorn Jahwes ist also die notwendige Reaktion seines heiligen und gerechten Willens gegen die Verkehrtheit seines Volkes. Wie sehr das Verhältnis zwischen ihm und Israel durch die Gerechtigkeit bedingt ist, geht aus Stellen wie Jes. 1 2 ff., Mi. 6, Hosea 4 usw. hervor, wo Himmel und Erde zu Zeugen in dem Rechtsstreit zwischen Gott und Israel aufgerufen werden. In dem Gerichte über sein Volk offenbart Gott seine Herrlichkeit. Darunter verstehen die Propheten nicht, wie in der Auseinandersetzung zwischen Jahwe und seinen Feinden, z. B. dem Pharao, die unwiderstehliche Macht des Gewaltigen, der im fremden Lande mit seinen Feinden spielt oder auf ihrem eigenen Grund und Boden ihrer Götter spottet (I. Sam. 5), sondern die erschreckende Offenbarung seiner Gerechtigkeit und Heiligkeit, die des eigenen Volkes nicht schont: „Dann wird Jahwe Zebaoth

im Gericht erhaben sein und der heilige Gott sich in der Gerechtigkeit heilig erweisen“ Jes. 5 16.

Dies Gericht ist bei dem ältesten Propheten ein definitives, das keine Hoffnung auf eine Wiederherstellung des Volkes Israel läßt. „Amos ist einzig darin, daß er dem Verhängnis klar ins Auge sieht und es begreift, daß ihm der Untergang Israels den Sieg Jahwes bedeutet.“ Mit der Deportation ist das Schicksal Israels entschieden: mag es immerhin in der Fremde weiter vegetieren — mit seinem nationalen Eigenleben ist es endgiltig vorbei. Bei den anderen Propheten drängt sich die Ueberzeugung, daß das nicht das Ende ihres Volkes sein könne, immer stärker hervor. Bei Hosea gründet sich diese Gewißheit nicht auf nationalem Selbstbewußtsein: sie ist bei ihm rein menschlich motiviert, aus den Erfahrungen, die ihm im persönlichen Lebensschicksal an dem Wesen einer großen Liebe aufgegangen sind, erwachsen. Bei Jesaias, von Jeremias zu schweigen, gehören die Zukunftshoffnungen wie bekannt von Anfang an zu seiner Predigt: das Gericht ist hier das Mittel zum Heil, durch den Hauch des Gerichtes und der Vertilgung spült Gott den Unflat und die Blutschuld aus seiner Stadt, und dann bleibt über ihr die Herrlichkeit ihres Gottes, Jes. 4. Beide Anschauungen, wie sie in Amos und Hosea vertreten sind, führen zu überwältigenden Höhen, vor denen die Kritik verstummen soll; die Entscheidung für eine oder die andere rührt an die tiefsten Lebenserfahrungen, die immer wieder verschieden ausfallen werden. Wir bewundern dort die stille wahrhaft antike Größe der sittlichen Energie, die in gehaltenem Schmerze das Liebste opfert, wir versenken uns hier staunend in den Glauben an eine heilige Liebe, die das Verlorene umgestaltend „ein Neues schafft“. Beide Ueberzeugungen sind in ihrer unvermischten Reinheit gleich groß und in ihrer Wirkung gleich segensreich; nur da, wo der Glaube an die das Volkstum sittlich erneuernde Kraft der züchtigenden Gottesliebe im eigenen Wollen nicht mehr lebt, und wo die Notwendigkeit einer ehrlichen Umkehr zugunsten eines bloß äußerlichen Abbüßens der Strafzeit zurücktritt, wie im späteren Judentum und sonstwo, erscheint das Vertrauen auf die Zukunft des eigenen Volkes als Ausfluß nationaler Eitelkeit.

Glaube und Heimat.

Von Lic. Wilhelm Fresenius, Pfarrer in Diethardt,
z. Z. Feldgeistlichem im Westen.

Vor einigen Jahren gelangte ein Stück des Oesterreichers Schönherr auf vielen deutschen Bühnen zur Aufführung, das viele anzog und viele wirklich ergriff. Es nannte sich: Glaube und Heimat. Es ist hier nicht der Ort, die literarischen Fragen zu erörtern und zu beurteilen, die sich damals daran anknüpften; ich will nur die Tatsache festhalten, daß es ihm gelang, vielen zu Herzen zu sprechen, und die Frage aufwerfen: Wie war das möglich? Die Antwort darauf geben uns die Worte „Glaube" und „Heimat". Dieses Stück zog deshalb so viele mit unwiderstehlicher Gewalt an, weil es von dem Tiefsten und Besten handelte, was der Mensch hat; weil es davon in schlichter, volkstümlicher Weise sprach. Und wenn diese Klänge laut werden, dann wecken sie tausend Erinnerungen, dann erregen sie tausend Gefühle auch im „modernen" Menschen, mitten in aller Hast und Unruhe seines Daseins. Denn es lebt auch in ihm doch irgendwie und irgendwo noch ein Gefühl für das Ursprüngliche, Echte, Kraftvolle.

Daß dem so ist, das hat uns dieser Krieg ja deutlich genug gezeigt; es war eine seiner überraschendsten, aber auch erfreulichsten Erscheinungen: das Zutagetreten schlichten Gottesglaubens, das Hervorquellen starken Heimatgefühls. Beruhte darin nicht die ungeheure Kraft der Einigkeit, zu der sich unser Volk vom ersten Tage des Kriegs an zusammenschloß? Liegt nicht darin noch heute die Kraft seiner Ausdauer und seiner Beharrlichkeit? Sind das nicht die letzten und höchsten „Kriegsziele", für die wir kämpfen: Glaube und Heimat? Daß uns frei bleibe, auf deutsche Art fromm zu sein, schlicht, unbedingt wahrhaftig, tief, ernst; auf deutsche Art zu leben dort, wo es nach aller Wanderschaft unser Herz doch immer wieder hinzieht? So

ist es das Beste und Schönste, was wir Deutsche im Krieg und Frieden haben: Glaube und Heimat.

Diese zwei Worte bezeichnen aber nicht nur unseren köstlichsten Schatz so, daß jedes etwas in sich Abgeschlossenes beschriebe, das zu dem andern gar keine Beziehung hätte; sie sind nicht nur einfach nebeneinander gestellt oder etwa äußerlich zusammengebunden, sondern haben eine unlösliche i n n e r e Beziehung zu einander, die nicht ohne Gefahr für beide gestört werden darf. Der Glaube tritt ja mit dem Anspruch auf, für den Menschen Heimat sein zu können; er will ihn zu einem Glied des Reiches Gottes machen, das die wahre Heimat für jeden Menschen ist. Aber indem er diesen Gedanken dem Menschen nahe zu bringen sucht, muß er sich nicht nur des Wortes „Heimat", sondern all der Bilder bedienen, die sich in der menschlichen Vorstellungswelt zur Bezeichnung der mit dem Wort „Heimat" verbundenen Gefühle und Gedanken vorfinden. Das deutet doch auf einen inneren Zusammenhang zwischen Glaube und Heimat hin. Und er ist tatsächlich vorhanden. Für den schlichten Menschen sind die Glaubensgedanken unlöslich mit den Heimatgedanken verbunden, mit der Erinnerung an die Mutter, die ihn zuerst das Beten lehrte, an das Dorfkirchlein mit seinem Geläut, an den Vater, der des Sonntags mit dem alten Gesangbuch zur Kirche ging, an den Pfarrer oder Lehrer, an die Kameraden. Wenn er an das Eine denkt, kommen ihm zugleich auch die Gedanken an das Andere. So ist ihm die Frömmigkeit Heimatgefühl: das Bewußtsein, mit seinem äußeren und inneren Leben einen festen Rückhalt zu haben in dieser, wie in jener Welt. Daher kommt es auch, daß er so oft und so leicht mit der äußeren auch die innere Heimat verliert. Es wird ihm schwer, sich in der fremden Umgebung zurechtzufinden, die mancherlei Sorgen und Anforderungen des neuen Lebens nehmen ihn vollauf in Anspruch und, wenn er damit einigermaßen fertig geworden ist und sich sicherer fühlt, hat er darüber meist den Anschluß an die Gemeinschaft des Glaubens versäumt, zu der ihn keine fromme Sitte mehr auffordert, die ihm in ihrer äußeren Gestaltung fremd bleibt und bei der er all das vermißt, wodurch sie ihm früher lieb und vertraut war. Er findet diese Heimat seiner Seele in der religiösen Gemeinschaft vielleicht nie wieder, vielleicht erst durch seine Familie, durch seine Kinder. So hängt der Glaube, den wir wohl zu tiefst als seelisches Heimatbewußtsein deuten dürfen, innerlich mit dem natürlichen Heimatgefühl zusammen.

Diese Verbindung besteht aber auch noch insofern, als der Glaube

dem natürlichen Heimatgefühl erst seine rechte Kraft und Stärke gibt. Denn er erst erhebt — in Unterricht, Erziehung und frommer Erbauung — das unbestimmte, dunkle Gefühl ins Bewußtsein des Menschen und macht daraus eine klare Erkenntnis. Das geschieht zumal durch die Betonung der sittlichen Forderungen der Dankbarkeit und Treue, die wiederum nicht nur Grundlage aller Heimatliebe, sondern ebenso Vorbedingungen wirklichen Glaubens sind. Und das macht deutlich, daß Glaube und Heimatbewußtsein schließlich aus einer Wurzel in der menschlichen Seele entspringen.

Wie hat sich nun die evangelische Kirche zu dieser in kurzen Zügen gekennzeichneten Verbindung von Glaube und Heimat gestellt? Hat sie das getan, was darnach als das Erste und Selbstverständliche erscheinen muß, daß diese Erkenntnis die Grundlage all ihrer Arbeit wurde? Im großen und ganzen muß man diese Fragen leider mit einem „Nein" beantworten. Wohl sind immer Strömungen in ihrer Mitte vorhanden gewesen, die dieser Erkenntnis Geltung zu verschaffen suchten, aber sie sind auf die Dauer nie herrschend geworden. Und sie haben vor allem aus dem Grund nie Macht gewinnen können und schließlich immer abebben müssen, weil sie meinten, aus dem Evangelium Jesu eine genaue, buchstäbliche Vorschrift für das Leben und die Nöte ihrer Heimat ableiten zu können. Ein Unternehmen, das natürlich scheitern mußte.

So hat man denn unter Außerachtlassung dieses Grundgesetzes des geistig-religiösen Lebens daran gearbeitet, die Menschen für die Botschaft des Glaubens zu gewinnen, ihnen eine Heimat für ihre Seele zu geben. Vielfach ist das gewiß auch gelungen, vielleicht, weil im Menschen die Erinnerung an die irdische Heimat noch stark genug war, um ihn den religiösen Begriff „Heimat" verstehen zu lassen; vielleicht, weil unser deutsches Volk im großen und ganzen noch eine irdische Heimat hatte. Das hat sich aber seit einigen Jahrzehnten, besonders seit den siebziger Jahren des vorigen Jahrhunderts geändert. Die Abwanderung vom platten Land nahm ungeheuer zu, der Zustrom zu den Städten wurde immer stärker, bis die Großstädte entstanden, von denen wir jetzt deutlich erkennen, welch große Gefahr sie für die körperliche und seelische Gesundheit unseres Volkes bedeuten. Und man mag sagen, was man will, es ist doch so, daß unsere Großstädte, wenigstens in ihrem gegenwärtigen Stand, nie und nimmer eine wirkliche Heimat für den Menschen sein können. Damit entstand dann auch zugleich das Problem der Kirche in der Großstadt, man wurde

vor die Tatsache gestellt, daß Tausende mit ihrer äußeren Heimat auch die innere, religiöse verloren. Dem hat man mit allen Mitteln entgegen zu arbeiten versucht, nachdem man erst einmal die Gefahr recht erkannt hatte, durch alle möglichen Veranstaltungen, Vereine u. dgl. Mit welchem Erfolg, ist genugsam bekannt. Dazu kam, daß die Kirche lange Zeit das blieb, als was sie bis heute noch viele ansehen: eine bloße Trost- und Beruhigungsanstalt. Statt daß sie ein lebendiger Teil des Volksorganismus war und als solcher empfunden wurde. Die Versuche, sie dazu zu machen, waren zuerst zu vereinzelt und sind heute, wo sie sich mehren, zu neu, um schon eine sichtbare Wirkung ausüben zu können. Auch sind viele noch zu ängstlich und zurückhaltend, nachdem der letzte, ernsthafte Versuch der evangelischen Kirche, von dem Evangelium Jesu aus die sozialen Nöte zu überwinden, wie ihn Friedrich Naumann seiner Zeit gemacht hat, gescheitert ist und scheitern mußte. Aber dieses Schicksal sollte uns nicht zurückschrecken, wenigstens uns aus diesem Kreise nicht, die wir wissen, daß es sich im Evangelium Jesu nicht um Gesetzesparagraphen handelt, die buchstäblich zu erfüllen sind, sondern um sittliche Weisungen, die unserem Gewissen und unserem Herzen die rechte Gesinnung geben sollen. Die wir wissen, daß keiner uns größere sittliche Selbständigkeit im Urteilen und Handeln zumutet, als gerade Jesus. Wenn uns deshalb sein Evangelium kein festes, fertiges Programm unseres sozialen Handelns in der Gegenwart vorschreibt und vorschreiben will und kann, so bleibt doch die dadurch lebendig gemachte Forderung unseres Gewissens bestehen, uns als Christen mit den Nöten und Schäden unseres Volkslebens helfend und heilend zu beschäftigen. Und nur in dieser Teilnahme wird die religiöse Gemeinschaft unserer evangelischen Kirche wieder ein lebendiger, wirksamer Bestandteil unseres Volkslebens werden. Sie muß endlich anfangen, mit der Erkenntnis des inneren Zusammenhanges von Glaube und Heimat Ernst zu machen, sich bewußt werden, daß die wichtigste und grundlegende soziale Frage die Heimatfrage ist, die Frage, die auch für ihre eigene Wirksamkeit die entscheidende ist. Denn es wird — nach unseren früheren Ausführungen — nur der zugänglich für ihre Botschaft von der Heimat des Menschen im Reiche Gottes sein, der aus seinem täglichen Leben weiß, was Heimat heißt. Bei jedem Anderen fehlt diese notwendigste Voraussetzung zum Verständnis dieser Botschaft. Deshalb muß die Kirche, um des Volkes, wie um ihrer eigensten Aufgabe willen, als eine ihrer dringendsten Aufgaben die erkennen, daran mitzuarbeiten,

daß dem deutschen Volke in allen seinen Gliedern die Heimat erhalten, bzw. neu geschaffen wird. Wo keine Heimat ist, wächst auch kein Glaube; nur wer eine Heimat auf dieser Erde hat, wird auch heimisch in der Welt des Glaubens.

Mit dieser großen Aufgabe für die Kirche eröffnet sich nun auch eine große Aufgabe für die Theologie. Denn nach unserer Auffassung von ihrem gegenseitigen Verhältnis ist es die Pflicht der Theologie, das Gewissen der Kirche zu sein; ihr ihre notwendigsten Aufgaben zu zeigen, ihr wohl gerüstete Führer heranzubilden. Damit sie diesem Zweck aber gerecht werden kann, muß sie auch die Frage „Glaube und Heimat" in den Kreis ihrer Untersuchung und ihrer Lehre aufnehmen. Das gilt vor allem für die systematische Theologie. Sie wird einmal in der Darstellung des Wesens und des Rechtes christlicher Frömmigkeit, also in dem, was man mit dem alten Namen „Dogmatik" zu bezeichnen pflegt, die Zusammenhänge zwischen Heimatgefühl und Glaubensbewußtsein gründlich zu erforschen und darzulegen haben. Sie wird sodann in der Lehre von den sittlichen Aufgaben und dem sittlichen Handeln des Christen, also in der Ethik, nicht nur gelegentlich diese Beziehung von Glaube und Heimat anmerken — wie das vielleicht bisher hier und da, aber auch nicht immer geschehen ist —, sondern ausführlich darstellen, wie das christliche Gewissen unbedingt die Mitarbeit des Einzelnen wie der religiösen Gemeinschaft selbst an den Nöten und Fragen des Volkslebens fordert; wie dabei die soziale Frage, die Frage nach den wirtschaftlichen und geistigen Bedingungen des menschlichen Lebens, an erster Stelle steht; und wie in ihr wieder die Heimatfrage von grundlegender Bedeutung ist.

Man mag gegen diese Aufgabenstellung für die theologische Wissenschaft einwenden: Haben wir für das, was du da verlangst, nicht die nationalökonomische Wissenschaft? Laß also die Theologen auch deren Vorlesungen hören! Wir wollen und können ihr nicht ins Handwerk pfuschen. — Ich halte diese Einwände nicht für stichhaltig. Einmal wird diese Wissenschaft selbst es ablehnen, das als die ihr gestellte Frage anzusehen, was wir oben von der Theologie in Dogmatik und Ethik verlangten. Und sodann wird das, was sie dem Theologen geben kann, nicht für die eigentümliche Ausstattung genügen, die er in dieser Sache haben muß. Wenn es auch der Krieg jedem, der sehen will, gezeigt hat, daß das letzte Ziel und der vornehmste Zweck aller Volkswirtschaft der Mensch selbst ist, nicht die Zahl oder das Maß oder die Sache, so wird es doch noch lange Zeit dauern, bis

die Volkswirtschaftslehre, die zumeist auf eine ganz andere Richtung eingestellt war, ihr großes Gebiet auf Grund dieser Erkenntnis umgearbeitet hat. Aber auch dann wird sie das Geistige nicht so in den Mittelpunkt ihrer Arbeit stellen können, wie das der Theologie eigen ist. Und schließlich treibt nicht jeder diese Arbeit so, wie sie etwa ein Adolf Wagner getrieben hat, dem hinter allem doch stets sein lebendiges, forderndes christliches Gewissen stand. Nach alledem bleibt also die genannte Aufgabe für die Theologie bestehen. Und ich möchte zuletzt wünschen, daß sie nicht nur im Rahmen der Dogmatik und Ethik bearbeitet, sondern auch zum Gegenstand besonderer Vorlesungen gemacht werde, mag man sie „Glaube und Heimat“, „Der Christ und die soziale Frage“ oder wie immer sonst betiteln. Damit wird freilich von dem Hochschullehrer viel verlangt: das Sicheinarbeiten in ein ihm vielleicht ganz fremdes Gebiet, das Durcharbeiten einer neuen Aufgabe, das Zusammenarbeiten der Hauptfragen zweier großer Wissenschaftsgebiete. Aber diese Arbeit ist lohnend und dankbar und vor allem: sie ist notwendig. Denn sie erst kann dem Theologen, der der frommen Gemeinschaft dienen will, ein nötiges Stück seiner Ausrüstung geben, an dem es ihm leider bislang gefehlt hat.

Was ich hier in großen Zügen dargelegt habe, habe ich weniger in der Absicht geschrieben, die evangelische Kirche an eine wichtige und nötige Arbeit zu erinnern [1]), als vielmehr zu dem Zweck, die systematische Theologie auf eine Aufgabe hinzuweisen, deren sie sich bisher kaum angenommen hat, die sie aber ernstlich bearbeiten muß, will sie der Kirche so dienen, wie es ihre Pflicht ist. Mit alledem habe ich nicht mehr geben wollen, als eine Anregung; möchte sie nun, die sich freilich auf eine wichtige Frage bezieht, erörtert, überlegt und beurteilt werden. Sie sei hiermit zur Diskussion gestellt. Nicht, als ob das Problem erst durch den Krieg neu entstanden sei; aber es ist durch ihn in ein neues Licht gerückt und die Notwendigkeit seiner Behandlung klar erwiesen worden. Wie er zu einer neuen und gründlicheren Erforschung der Frage „Der Christ und das Vaterland“ [2]) angeregt hat, so hat er auch dazu angeleitet, die Frage „Glaube und Heimat“ endlich einmal ernsthaft zu erörtern und zu beantworten.

---

1) Das habe ich in dem Aufsatz „Kirche und Kriegerheimstätten“ zu tun versucht, der im 16. Jahrgang, Heft 4 der „Evangelischen Freiheit“ (S. 141 ff.) erschienen ist.

2) Man vergleiche Mulerts gleichnamige Schrift.

Grundsätzliches zur Mohammedanermission.

Von Pfarrer Heermann in Speckswinkel bei Kirchhain.

Durch die politischen Verhältnisse der Gegenwart ist der Islam dem deutschen Volke nahe gerückt worden. Er erscheint ihm in mehrfacher Beziehung als eine in Zukunft zu lösende Aufgabe. Die Freundschaft mit den den Islam verkörpernden Völkern soll ihm Gelegenheit zu wirtschaftlicher, kultureller, geistiger und erzieherischer Arbeit bringen, zur Betätigung seiner Kräfte in der fortschrittlichen Entwicklung der Länder des nahen Orients. Ob sich alle in dieser Beziehung gehegten Hoffnungen erfüllen werden, kann erst die Zukunft lehren. Vermutlich wird auch künftig deutsche Arbeit unter islamischen Völkern auf verschiedene, durch äußere Verhältnisse oder durch die innere Art dieser Völker selbst hervorgerufene Schwierigkeiten stoßen. Aber auf jeden Fall wird der ernste Deutsche aus den in der Gegenwart geschaffenen Beziehungen immer wieder einen Ruf zu freundschaftlichem Dienst an der Wohlfahrt der ihm verbündeten Völker heraushören und seine Gaben und Kräfte auch ihnen zugänglich zu machen versuchen.

Zu den Gaben und Kräften des deutschen Volkes gehört zweifellos auch die christliche Religion. Es ist daher nur natürlich, wenn die vom Islam dem deutschen Volke gestellte Aufgabe von weiten Kreisen als eine Aufgabe erfaßt wird, deren Lösung in besonderm Sinne von christlichem Geiste durchweht werden müsse, die also unmittelbar zur Missionsaufgabe wird. Die Verpflichtungen zur Arbeit an der äußeren und inneren Wohlfahrt des nahen Ostens schließen selbstverständlich die Verpflichtung zu christlicher, missionarischer Arbeit ein, und die erhofften Aussichten deutscher Arbeit in jenen Ländern geben mit innerer Notwendigkeit auch dem deutschen Christentum Grund zur Hoffnung auf eine künftige Wirk-

samkeit in der durch Vorurteil und Mißtrauen bisher verschlossenen islamischen Welt. Wie weit sich diese Hoffnungen erfüllen werden, bleibe hier wiederum dahingestellt. Auch die Zukunft der Mission steht in Gottes Hand, und manche unserer gegenwärtigen Hoffnungen können sich leicht als trügerisch, als übertrieben oder als verfrüht erweisen. Aber an der Verpflichtung des deutschen Christentums zur Missionsarbeit unter dem Islam kann doch so wenig ein Zweifel bestehen wie an der Verpflichtung des deutschen Volkes zur Wohlfahrtsarbeit an den ihm verbündeten Völkern. So gut der islamische Orient unsere Maschinen und Eisenbahnen, unsere Waffen und Methoden, unsere Erziehung und Wissenschaft braucht, so gut braucht er auch unsere Religion und unsere Sittlichkeit, unser Christentum.

Dieser Satz muß auf reichlichen Widerspruch gefaßt sein. Zunächst natürlich bei den Mohammedanern selbst, die gerade die Grundlage ihrer Kraft und ihres Wertes im Islam sehen. Ferner auch bei vielen, die im Dienste politischer oder wirtschaftlicher Aufgaben mit Mohammedanern zu tun haben und das religiöse Gebiet als eine neutrale Zone betrachtet wissen wollen. Am schwersten wiegt der Widerspruch christlicher Theologen. Es würde zu weit führen, hier eine Auseinandersetzung mit dem von religionsgeschichtlich gerichteten Theologen ausgehenden Widerspruch gegen die Mission überhaupt und ihrer Forderung der Selbstbeschränkung jeder historischen Religion auf einen bestimmten historischen Kreis zu suchen. Der Widerspruch kann aber auch wegen der Verwandtschaft gerade des Islams mit dem Christentum und wegen der Uebereinstimmung beider Religionen in den grundlegendsten Ideen sich gegen die Mohammedanermission speziell richten. Auf dem Berliner Weltkongreß 1910 erklärte Montet: „Unsere erste Aufgabe wird sein, daß wir uns jeder missionarischen Betätigung auf mohammedanischem Gebiet enthalten. Wenn etwas feststeht, so ist es die Erkenntnis, daß die monotheistischen Religionen sich nicht gegenseitig beeinträchtigen."

Der in diese Form gekleidete Widerspruch beruht auf einer Beobachtung, deren Recht nicht zu bestreiten ist. Es besteht in der Tat eine tiefgreifende Verwandtschaft zwischen Islam und Christentum. Beide Religionen berühren sich in ihrer Grundlage, im Gottesglauben. Ein Mohammedaner braucht sich nicht von den Abgöttern zu dem lebendigen und wahren Gott zu bekehren. Denn dieser ist bereits im Islam die allbekannte und maßgebende Macht.

Der Islam steht durchaus mit dem Christentum zusammen gegenüber dem Heidentum wie gegenüber der Gottlosigkeit in jeder Gestalt. Der Mohammedaner besitzt eine Kenntnis Gottes durch die Offenbarung seines Propheten und seines heiligen Buches. Die Einheit und Einzigartigkeit Gottes, seine absolute Verschiedenheit von allem Geschaffenen und Endlichen ist von der mohammedanischen Theologie mit großem Scharfsinn entwickelt worden. Aber der Gottesgedanke hält sich keineswegs nur in diesen kalten Höhen logischer Scholastik; er ist vielmehr zu einer Macht von ungeheurer Wirklichkeitskraft für den frommen, in dem Strome seiner religiösen Geschichte lebendig stehenden Mohammedaner geworden. Freilich ist seine Beziehung zu Gott andersartig als die des Christen, nicht die Beziehung eines Kindes zum Vater, sondern die des Geschöpfes zum Schöpfer oder des Sklaven zum Herrn, aber sie ist deshalb nicht weniger wirklich. Diese lebendige Beziehung zu Gott kommt in den das ganze Leben des Mohammedaners durchsetzenden Uebungen seiner Frömmigkeit, in seiner Rückführung aller bestehenden Ordnungen auf den geheimnisvollen, unerforschlichen Willen Gottes und in seiner Unterwerfung unter Gottes Entscheidungen für Zeit und Ewigkeit zu wirkungsvollem Ausdruck. Es kann kein Zweifel sein, daß wir im Islam eine Religion vor uns haben, in der der Gedanke von Gott als der absoluten Macht über alles mit der Wucht unbedingter Wirklichkeit im Leben der Gläubigen herrscht. Es kann also nicht Aufgabe christlicher Mission sein, diesen Gedanken und seine Wirkungen in den Herzen der Mohammedaner erst erwecken zu wollen [1]).

---

1) Zwei Zeugnisse von Mohammedanermissionaren mögen zur Bestätigung dienen. Der amerikanische Missionar Shedd schreibt von seinem Arbeitsfelde unter schiitischen Mohammedanern in Persien (Intern. Rev. of Miss. 1912, 291): „It is the conviction of the writer that there is no immediate casting off of one belief in God and the acceptance of another. Christians and Moslems are both believers in the Unity, the one God, creator and controller of all things. Probably no Mohammedan would seriously object to the reply in the Westminster Catechism to the question „What is God?", except perhaps to the word „Spirit", and then largely because of a confusion of terms." Professor Crawford vom Syrischen Protestantischen Colleg in Beirut steht nicht an, das gemeinsame Interesse der christlichen und mohammedanischen Theologen am Gottesglauben gegenüber dem gemeinsamen Feinde zu betonen. Er heißt die mohammedanischen Theologen in der Apologetik als

Besteht unter solchen Umständen das Urteil nicht zu Recht, daß Mohammedanermission mindestens überflüssig sei, da die monotheistischen Religionen sich nicht gegenseitig beeinträchtigen? Die Antwort mag Wilhelm Herrmann geben (Christl. Welt 1915, 223 f.): „Finden wir uns darin (in der Unterwerfung unter die Wirklichkeit Gottes, die uns in den Erlebnissen unseres eigenen Lebens aufgeht) mit den Bekennern des Islams zusammen, so muß es auch möglich sein, ihnen zu zeigen, daß in der Ueberlieferung des Neuen Testamentes die Erscheinung einer geistigen Macht zu finden ist, die für jeden, der sie wirklich sieht, das mächtigste Erlebnis werden wird. . . . Dann kann ihnen durch uns das ein Evangelium werden, daß Jesus Christus in die Welt gekommen ist.“ Diese Sätze enthalten in Kürze ein Programm der Mohammedanermission. Denn sie stellen klar den Punkt heraus, auf den die christliche Mission unter Mohammedanern ihr Recht und ihre Verpflichtung gründen muß.

Die Gestalt Jesu ist dem Islam nicht gänzlich unbekannt. Er nimmt sogar in der Reihe der Propheten vor Mohammed einen bevorzugten Platz ein. Er erscheint mit übermenschlichen Kräften ausgestattet, als Wundertäter und Weisheitslehrer; man ist bereit, wunderbare Berichte über ihn für wahr zu halten, selbst wenn sie weit ins legendenhafte gesteigert sind; man redet von seiner Erhöhung oder Entrückung bei lebendigem Leibe und spricht ihm eine Mitwirkung bei dem jüngsten Gericht in irgend einer Weise zu. Allein diese Kenntnis von der Person Jesu ist doch mehr als lückenhaft; sie ist geradezu falsch. Sie beruht auf völlig unzureichender Information bei Christen, die selbst nur eine dürftige Kenntnis vom Inhalt des Evangeliums und vielleicht einen reicheren Schatz an wunderbaren Legenden besaßen, und ist zudem durch das eigne Vorurteil des Propheten gegen alle wahrhaft menschlichen Züge am Bilde

---

Mitarbeiter willkommen (ebenda S. 615): „Both systems set a supreme value on faith in God, both are beset by the same foes to religion in the form of scepticism and materialism. . . . On every hand earnest Moslems lament the disappearance of religion. Thousands of Christian workers could join hands with such men as brothers of the spirit. . . . On these fundamental questions it is possible for earnest men to confer with less bigotry than prevails on other lines of religious discussion. They may learn to unite in the service of moral and religious principle without any immediate alteration in the historic position of their respective faiths. Such mutual respect and cooperation is never far from the kingdom of God.“

Jesu, insbesondere gegen seinen Tod, stark beeinträchtigt worden. So ist eine Karikatur herausgekommen, die freilich die Gestalt Jesu in einem eigentümlichen Dämmerlicht überirdischen Glanzes, wenn auch nur in sehr undeutlichen Umrissen, zeigt, die aber von der Wirklichkeit meilenweit entfernt ist. Die Gestalt Jesu, wie sie wirklich ist, ist dem Islam gänzlich unbekannt. Gerade die hervorstehenden Züge an dem Bilde des wirklichen Jesus, sein von heiligem Geiste erfülltes inneres Leben, sein Heilandsberuf an den gequälten Seelen der Menschen und seine in einem opferreichen Leben des Dienstes und der Hingabe ausstrahlende erlösende Kraft, sind vom Islam übersehen worden. Von der Puppe, die er an die Stelle der lebendigen Persönlichkeit Jesu gesetzt hat, kann natürlich keine Wirkung auf das religiöse Leben der Menschen ausgehen.

Was der Islam von der Gestalt Jesu zu wissen meint, wird lediglich als ein totes Ueberbleibsel einer vergangenen Epoche oder als ein merkwürdiges Lehrstück der mohammedanischen Dogmatik mitgeschleppt. In der Wirklichkeit dagegen ist das, was Jesus einmal in Gottes Auftrag gebracht haben mag, durch die Wirksamkeit Mohammeds überholt. Mohammed gilt daher tatsächlich als die Persönlichkeit, an die sich der Gläubige zu halten hat, wenn er etwas von Gott erfahren oder zu Gott in Beziehung treten oder auch sich vor Gott sichern will. Mohammed nimmt im Islam eine ähnliche Stellung ein wie Jesus im Christentum. Wie Gott dem Christen als der Vater Jesu Christi erscheint, so dem Mohammedaner als der Auftraggeber Mohammeds. Die innere Qualifiziertheit dieses Mannes für seinen Offenbarungsberuf kommt dabei weniger in Betracht al. die Tatsache seiner göttlichen Berufung. Er hat sich im Herzen des Mohammedaners einen einzigartigen Platz erobert als religiöser Heros und Träger der maßgebenden göttlichen Offenbarung, als der ihm im Bereich seiner Geschichte von Gott geschenkte religiöse Führer, dessen in der heiligen Ueberlieferung niedergelegten Führung er sich mit voller Begeisterung anschließt. Diese Stellung Mohammeds ist so fest, daß selbst Missionare meinen, sie könne durch eine Bekehrung zum Christentum nicht völlig beseitigt werden[1]).

---

1) Crawford (a. a. O. S. 613): „Most students of history now realize that, notwithstanding the Prophet's limitations, God used the personality and influence of Mohammed to lead his followers into a larger and truer religious life and along a more vigorous plane of character development. Though only in isolated centres has Islam remained a progressive force, it

Die Stellung Mohammeds in den verschiedenen Teilen der mohammedanischen Welt ist nicht gleich. Sie richtet sich nach den verschiedenen Voraussetzungen und Bedürfnissen, mit denen die islamisierten Völker an ihn herantreten, und nähert sich bald mehr, bald weniger einer dem ursprünglichen Islam fernliegenden Vergöttlichung. Mohammed ist einem jeden Volke, das seiner geistlichen Führung angeschlossen worden ist, in der Gestalt deutlich geworden, wie es ihn als Träger göttlicher Offenbarung erfassen konnte. Durch die Ausbreitung des Islams ist er und die von ihm vertretene Gottesoffenbarung zu einer gewissen allgemeinen Bedeutung über die Grenzen seines eignen Volkes hinaus gelangt. Aber die Grundlage seiner Bedeutung, wie sie in seiner wirklichen geschichtlichen Gestalt wurzelt, ist doch die Tatsache, daß er für das Arabertum der Träger der Offenbarung Gottes in nationaler Gestalt ist, derjenige, der seinem Volke zu einem Verständnis der Wirklichkeit Gottes zu verhelfen suchte und tatsächlich verholfen hat, so gut oder so schlecht die besondere Art dieses Volkes, dem er selbst angehörte, zu einem solchen Verständnis fähig war. Hier liegt die Stärke und zugleich die Schranke der von ihm vertretenen Gottesoffenbarung. Die Stärke, sofern er als Prophet seines Volkes tatsächlich einen ungeheuren Eindruck auf die Seinigen und alle, die sich, auch im weitesten Sinne, zu den Seinigen rechnen, macht und einen gewaltigen Einfluß auf diejenigen, die sich seiner Art verwandt fühlen, ausübt. Die Schranke jedoch, sofern seine Offenbarung so eng mit seiner nationalen Art verknüpft und auf die besondere Art seiner Anhänger im gleichen Volke oder wenigstens in demselben Kulturkreise zugeschnitten ist, daß sie die Wirklichkeit Gottes nur in starken Einschränkungen und Verzerrungen zur Geltung kommen läßt. Der Mohammedaner wird in der ihm geschenkten Offenbarung durch seinen Propheten unzweifelhaft Gottes inne, aber er sieht ihn nicht, wie er sich selbst gesehen haben will, sondern durch eine stark gefärbte Brille,

---

has nevertheless held to its early achievements with marvellous vitality. The souls of millions are still thrilled by its message. . . . . The Arab race, even should it adopt Christianity to-morrow, would continue to give a large place in its regard to the striking personality and achievements of the Arabian prophet. Let us pave the way for the final adjustment of spiritual value by projecting ourselves forward into the historical consciousness of an evangelized Arabia, and generously insist on doing full justice to the greatest historic figure in the annals of Arabdom.

die nur einzelne Züge an Gottes Wirklichkeit, soweit sie der besondern Art des arabischen Volkstums gemäß sind, erkennen läßt.

Diese starke Begrenztheit der Wirklichkeit, in der der Mohammedaner steht, so daß er sich lediglich an die Verkörperung seiner eignen Ideale in der Person Mohammeds gewiesen sieht, um Gottes inne zu werden, kommt ihm selbst natürlich nicht zum Bewußtsein. Der Christ dagegen, der in einer reichern, von Gott geschenkten Wirklichkeit steht, kann ihn auf seinen Mangel aufmerksam machen und in den Strom seiner eignen religiösen Geschichte einführen. Diese umfassendere Wirklichkeit ist die Tatsache, daß Jesus Christus in die Welt gekommen ist. Dieser Mann ist von Gott nicht nur einem bestimmten Volke oder einem bestimmten Kulturkreise geschenkt worden, sondern der Menschheit. Er wendet sich daher mit der in ihm verkörperten Botschaft nicht an die besondere Art und die beschränkten Ideale gewisser, in einem bestimmten Kreise vereinigter Menschen, sondern an das, was allen Menschen als solchen gemeinsam ist, an ihr Gewissen. In dieser umfassenden Bedeutung der Person Jesu für das religiöse Leben der Menschheit liegt die Weltbedeutung des Christentums und sein Recht zur Mission begründet.

Dieser Anspruch der Person Jesu, die in der Geschichte der Menschheit stehende Tatsache zu sein, an der die Menschen der Wirklichkeit Gottes inne werden sollen, bedarf keiner Rechtfertigung, sondern rechtfertigt sich selbst kraft der von dieser Person tatsächlich ausgehenden Wirkung. Die Menschen, die dieser Person einen Einfluß auf ihr inneres Leben einräumten, standen ehrfürchtig still vor seiner sittlichen Größe, in der die Hoheit des heiligen Gottesgeistes sie in Anspruch nahm; sie fühlten aber zugleich den rettenden und beseligenden Willen Gottes auf sich gerichtet, der sie zu neuem Leben erheben will. Diese die Gewissen der Menschen überwindende Wirkung der Person Jesu sammelt sich in seinem Kreuzestode zu einer auch widerstrebende Gegner besiegenden Kraft.

Zu denen, die der Person Jesu einen Einfluß auf ihr inneres Leben einräumen, gehören die Mohammedaner nicht. Denn sie begegnen in ihrer heiligen Ueberlieferung dieser Person nicht, wie sie wirklich ist. Die Gaben Jesu kann aber auch der Islam brauchen, denn sie sind für jeden bestimmt, der die göttliche Wahrheit sucht. Er bedarf es, in den Wirkungskreis der Person Jesu hineingestellt zu werden und Gott in dem Angesichte Jesu anzuschauen, damit die ihm bisher gegebene Gottesanschauung, an dieser der Menschheit

geschenkten Tatsache gereinigt und vertieft, zu der Wahrheit erhoben werde, in der Gott von Menschen angeschaut werden will. Dem Mohammedaner fehlt die Erkenntnis, daß Gott sich nach sittlichen Grundsätzen richtet, daß seine Größe also nicht in der Unberechenbarkeit, sondern in der Majestät des sittlichen Gesetzes beruht. Der Gott dagegen, der der Vater Jesu Christi ist, ist die Quelle des heiligen Geistes, wie er in der Gestalt Jesu selbst erschienen ist und die Menschen, die mit ihm in Berührung kommen, für sich zu gewinnen sucht. Dem Mohammedaner ist es ferner unbekannt, daß Gottes Liebeswille schlechthin auf das Heil der Menschen bedacht ist und nicht nach Willkür rettet oder verloren gehen läßt. Der Gott dagegen, der die Person Jesu der Menschheit geschenkt hat, will, daß allen geholfen werde und sie zur Erkenntnis der Wahrheit kommen. Diese beiden wesentlichen Züge an dem Bilde Gottes, wie es für die Menschheit an der Tatsache der Person Jesu und seines Lebenswerkes enthüllt worden ist, können dem Mohammedaner an den ihm bisher gegebenen Tatsachen seiner Erfahrung nicht deutlich werden. Seine Gottesanschauung ruht letztlich auf Flugsand und kann sich gegen die aus seinem eigenen sittlichen Bewußtsein aufsteigenden Zweifel schlecht verteidigen. Auf den Felsengrund der Wirklichkeit wird sie erst dann gestellt werden, wenn eine neue Tatsache in den Gesichtskreis des Mohammedaners tritt, an der ihm die Wahrheit Gottes deutlich werden kann: die Gestalt Jesu, wie sie wirklich ist [1]).

---

1) Auch Crawford weist auf diese beiden Mängel der mohammedanischen Gottesanschauung hin, die durch die Berührung mit der Person Jesu erfüllt werden können (a. a. O. S. 609 f.). „The Gospel of the divine saving energy appeals to the average Moslem mind as a great discovery. That God is gracious when He is pleased, or when those whom He especially favours intercede w th Him for their followers, is a commonplace of the Moslem faith. But that God has a great desire to draw near to men is a new thought to Islam . . To present Jesus Christ as the supreme Apostle of this practical saving energy creates a new interest in his unique personality . . . The second feature of evangelical Christian faith that appeals with new spiritual force to many Moslems is the conviction that ethical interests are supreme in all God's dealings with men . . . To proclaim God as a God of character, and his chief revelation as preeminently a revelation of the laws of character, and to find the test of religious truth and progress in the renewal of character forces in the lives of believers — this conception of religion, even though it reveals as by a flash the profound moral defects of his own religious system,

Aus dieser Bestimmung der Aufgabe der Mohammedanermission ergeben sich die Grundlinien für ihre Arbeit. Es handelt sich darum, die Gestalt Jesu den Bekennern des Islams zugänglich zu machen, damit sie sie sehen lernen. Das geschieht in erster Linie durch das Leben seiner Jünger. Sie sollen normalerweise die Kunde von ihrem Meister in sich verkörpern, seinen Geist unter den Menschen darstellen, durch ihr Sein die allgemeine Aufmerksamkeit auf die Quelle ihres innern Lebens hinlenken und endlich das durch die Predigt gezeichnete Bild von Jesus durch die dargebotene Anschauung bekräftigen und erläutern. In dieser wichtigen Aufgabe hat die Christenheit dem Islam gegenüber gewöhnlich versagt. Die Unwirksamkeit der Gestalt Jesu im Islam und das falsche Bild von seinem Wesen beruht zu einem großen Teil auf der verkehrten Anschauung, die die Christen selbst dem Propheten und seinen Anhängern dargeboten haben. Sie mußten, auch abgesehen von allen Mißverständnissen des Propheten, durch die ganze Art ihrer Frömmigkeit den Eindruck erwecken, daß ihre Religion minderwertig, zum mindesten stark verderbt sei. Mohammed konnte leicht auf den Gedanken kommen, daß er diesem verderbten Christentum ebenso wie dem Judentum seiner Zeit gegenüber die alte reine Religion Abrahams wiederherzustellen berufen sei. Auch zu seinen Mißverständnissen gaben die Christen selbst Anlaß. Die wirkliche Gestalt Jesu war unter ihnen längst teils in den Nebel der Legende aufgelöst worden, teils zu einer blutleeren Figur in den Systemen dogmatischer Spekulation herabgesunken. Daß ein Beobachter dieser Verhältnisse leicht die Vorstellung gewinnen konnte, im Christentum sei der Tritheismus oder die Profanierung Gottes durch die Lehre von der Gottessohnschaft der Kern des Glaubens an den Erlöser, ist nur zu verständlich.

Dieses falsche Bild ist leider bis in die Gegenwart hinein nicht verbessert worden. Der Jahrhunderte lange Haß zwischen beiden Religionen, der durch die gewaltigen politischen Gegensätze bis in die jüngste Zeit hinein immer neue Nahrung empfing, hat die Mohammedaner in ihrem Selbstbewußtsein und ihren Vorurteilen gegen das Christentum stets neu bestärkt und sie verhindert, das

often awakens a sincere response in the Moslem conscience. Then a new glory attaches itself to Jesus Christ as the Apostle of character-redemption, and in this presentation of His unique religious value many Moslems will be found to be profoundly interested."

Christentum an seiner Quelle kennen zu lernen, wie es wirklich ist. Die dauernd minderwertige Anschauung, die sie vom Christentum in ihrer eignen Mitte an den Resten der orientalischen Kirchen haben, scheint ihnen außerdem auf Schritt und Tritt zu bestätigen, daß die ihnen durch Mohammed gewordene Gottesoffenbarung die christliche Religion überholt und als verderbte Frömmigkeit in den verdienten Winkel verwiesen habe.

Es war ein richtiger Gedanke christlicher Missionskreise des vorigen Jahrhunderts, daß die erste Aufgabe einer planmäßigen Mohammedanermission die Verchristlichung der alten orientalischen Kirchen sei. Wenn dieser Gedanke auch nur sehr teilweise hat verwirklicht werden können, so ist das erste der ihm zugrunde liegenden Motive doch zweifellos richtig: es muß dem Mohammedaner erst einmal gezeigt werden, was überhaupt Christentum ist. Seine Vorurteile sind freilich so tief gewurzelt, daß sie nicht von heute auf morgen überwunden werden können. Aber jedes Steinchen, das aus dem gewaltigen Bau seines Mißverständnisses und des damit zusammenhängenden Selbstbewußtseins herausgebrochen werden kann, ist schon ein Erfolg der Mission auf ihrem mühsamen Wege. Eine Hilfe in dieser Richtung dürfte der Mission wohl auch die gegenwärtige deutsche Politik der Freundschaft und Waffenbrüderschaft mit der Türkei leisten. Wenn sie etwa Vertrauen und inneres Verständnis für die Dinge, die dem deutschen Volke am Herzen liegen, hie und da unter Mohammedanern erwecken sollte, so müßte daraus auch eine Bereitwilligkeit erwachsen, das Christentum als die Religion des deutschen Volkes mit verständnisvollern Augen anzusehen. Indessen darf die Mission auch diese in der jüngsten Zeit angeknüpften Fäden zwischen Christentum und Islam nicht mit überschwänglichen Hoffnungen betrachten. Der nüchterne Beobachter muß auch mit der Möglichkeit rechnen, daß gerade das Gegenteil infolge der jetzigen Lage eintreten kann: eine Stärkung des mohammedanischen Selbstbewußtseins und der Macht des Islams über die Gemüter.

Eine Hilfe für die Mission müssen ferner die europäischen christlichen Gemeinden in mohammedanischen Ländern darstellen. Falls die deutschen Kolonien in den Städten des türkischen Reiches künftig beträchtlich zunehmen sollten, muß es eine Ehrenpflicht der deutschen Christenheit sein, daß diese ihre hinausziehenden Kinder auch das Christentum, wie die deutsche Heimat es gestaltet und ihnen über-

liefert hat, mitnehmen. Die Gedanken der deutschen Reformation von der bezwingenden Macht des Evangeliums müssen als die tiefsten, treibenden Kräfte deutscher Herzenskultur auch vor der Welt des Islams auf den Leuchter gestellt werden. Wir brauchen uns unseres Besitzes vor unsern Freunden wahrlich nicht zu schämen. Wir haben ein gutes Recht, ihnen zu zeigen, was er uns bedeutet, und sie zu dem Versuche einzuladen, ob er nicht auch für sie eine Bedeutung gewinnen könne. Es wird daher in Zukunft eine besondere Aufgabe der deutschen evangelischen Christenheit sein, die alten und die etwa neu entstehenden deutschen evangelischen Gemeinden im islamischen Orient als Pflegestätten guten evangelischen Christentums in jeder Beziehung zu fördern.

Die Mohammedanermission selbst hat zunächst ebenfalls die Pflicht, Anschauung wirklichen Christentums zu schaffen. Wo bereits lebendige christliche Gemeinden in mohammedanischer Umgebung vorhanden sind, wie in großen Teilen Niederländisch-Indiens, ist die Mission dem Islam gegenüber in einer günstigen Lage. Wo sie fehlen, muß ihre Wirkung durch indirekte Missionsarbeit ersetzt werden. Diesem Zweck dient der große Apparat der unter Mohammedanern arbeitenden Missionen: ihre Schultätigkeit, ihre Hospitäler mit dem barmherzigen Dienst der Aerzte und Schwestern, ihre soziale Fürsorge, besonders für die im Islam gedrückte Frauenwelt. Diesem Zweck dient auch das Leben der Missionare selbst, ihr täglicher, ungezwungener Verkehr mit den sie umgebenden Mohammedanern, ihr Handel und Wandel, mag er sich auch in den allgemeinsten Kreisen bewegen [1]).

Diese ganze Vor- und Hilfsarbeit trägt einen hinweisenden, aufklärenden oder erläuternden Charakter. Das Ziel bleibt immer, die Bekenner des Islams mit der Gestalt Jesu selbst in Berührung zu bringen. Sein Bild, wie es in der Ueberlieferung des Neuen Testamentes lebendig ist, muß ihnen vor die Augen gemalt werden, damit sie ihn sehen lernen, wie er ist. Diese in die Geschichte der Menschheit von Gott hineingestellte Tatsache, von der das Evangelium Kunde gibt, muß in ihrer frischen, lebenschaffenden, überzeugenden Wirklichkeit in den Gesichtskreis der Mohammedaner treten. Alle Darbietung der Mission in Verkündigung oder Unter-

1) Die Bedeutung dieser Arbeit bezeugt auch der in Persien arbeitende Missionar Shedd (a. a. O. S. 288).

richt, Unterredung oder Schriftstellerei muß darauf ausgehen, das Evangelium mit seinem eigenartig kräftigen Inhalt an die Mohammedaner heranzubringen, das im Evangelium pulsierende Leben in seiner Tatsächlichkeit auf die ihm noch fern stehenden wirken zu lassen.

Es kann nicht Aufgabe der Mission sein, sich über die metaphysischen Hintergründe dieses Lebens, weder über das innere Wesen Gottes noch über die verborgenen Kräfte der Person Jesu, mit dem Islam in einen Streit einzulassen oder die Mohammedaner von den über diese Geheimnisse in den christlichen Kirchen gewöhnlich angenommenen Lehren zu überzeugen. Ein solcher Versuch wird in der Regel geringen Eindruck auf die Gemüter machen, weil der Islam trotz aller Künste der Westländer doch die bessere, überzeugendere, weil einleuchtendere Metaphysik zu besitzen glaubt. In der Diskussion sucht der Mohammedaner oft die Auseinandersetzung auf das metaphysische Gebiet hinüberzuspielen. Manche Missionare folgen ihm gern, weil sie hier zwei Hauptmängel des Islams entdeckt zu haben meinen: seine starre Auffassung der Einheit Gottes und seine entschiedene Ablehnung der Gottessohnschaft Christi.

Es ist hier nicht der Ort, das Recht der christlichen Trinitätslehre, die gewiß in der Heilsgeschichte eine brauchbare Grundlage findet, gegen den starren Unitarismus des Islams zu verteidigen. Auf jeden Fall hat diese Lehre nur dann eine Bedeutung für die Religion, wenn sie die an der geschichtlich erfolgenden Offenbarung gemachten Erfahrungen der Gläubigen in eine feste Form zu fassen sucht. Es dürfte aber wohl kaum einer Seele dadurch zum Glauben an Gottes Gnade verholfen werden, daß sie sich durch diese Lehre über die innern Verhältnisse des göttlichen Wesens unterrichten und von der Notwendigkeit trinitarischer Vorstellungen über die sie regierende und rettende Macht überzeugen läßt. Der Missionar soll sich auf eine Verhandlung über diese Lehre gar nicht einlassen. Der Mohammedaner soll durch die Kraft des Evangeliums einen starken Eindruck von dem auf ihn gerichteten göttlichen Liebeswillen erhalten. Was aber darüber hinaus über die Geheimnisse Gottes auf lehrhaftem Wege erschlossen worden ist, mag der Missionar auf sich beruhen lassen [1]).

---

1) Der im Dienste der englischen Kirchenmission stehende Missionar Gairdner in Kairo gibt in The Moslem World 1911, 381 ff. als Beispiel seiner

Die andere vom Islam bekämpfte christliche Lehre, die Lehre von der Gottessohnschaft Christi, ist, wie wir wissen, der Versuch, in bestimmten Denkformen die von der Person Jesu ausgehenden Kraftäußerungen verständlich zu machen. Sie setzt also die Erfahrung solcher Wirkungen voraus, ist aber keineswegs der Weg zu solchen Erfahrungen, auch nicht die einzige Form, um solche Erfahrungen im Bewußtsein festzuhalten. Wenn es Aufgabe des Missionars ist, dem Mohammedaner die Person Jesu darzubieten und ihn zur Erfahrung ihrer Wirkungen anzuleiten, so kann er jene Lehre durchaus entbehren. Sie kann für ihn erst dann in Frage kommen, wenn es sich darum handelt, in welcher Form der Bekehrte die gemachten Erfahrungen sich selbst vergegenwärtigen soll. Wir können indessen getrost abwarten, ob der Mohammedanerchrist selbst hierzu die Form unseres Dogmas oder eine andere, seiner Auffassung weniger anstößige wählen wird. Für den Missionar soll auf jeden Fall die Sache die er vertritt, die Hauptsache sein. Die Theorie über diese Sache, die Erklärung für das in dieser Sache wirksame Leben mag dahinter ruhig zurücktreten[1]).

Die Mission darf es nicht als ihre Aufgabe ansehen, dem Mohammedaner bestimmte Lehren einleuchtend zu machen. Sie muß vielmehr ihre ganze Kraft darauf richten, ihn mit der lebendigen Wirklichkeit in der Ueberlieferung des Neuen Testamentes, die sich selbst einleuchtend macht, in Berührung zu bringen. Dort, und nicht in der von den Menschen der folgenden Jahrhunderte versuchten Deutung dieses Lebens, liegt die Kraft, an der sich auch in der Seele

---

Apologetik eine Verteidigung der Trinitätslehre gegen die hauptsächlichsten Einwürfe der Mohammedaner: The Doctrine of the Unity in Trinity. A Reply to Mohammedan Objections and an Essay in Philosophic Apology. So vortrefflich dieser scharfsinnige Versuch auch sein mag, so wirkt er doch recht gekünstelt und wenig überzeugend verglichen mit der unmittelbaren Lebenskraft des Evangeliums.

1) Aehnlich urteilt Crawford (a. a. O. S. 612): „Assure the Moslem that the assertion by the Church of the divinity of Christ has grown out of a living experience of Christ's leadership, and that a similar experience of that leadership may be a saving power to men to whom the doctrinal interpretation of it seems contradictory. Convince him that you are more eager to have him feel the mastery of Jesus over the conscience than you are to establish any particular doctrine, and he begins to take hold of truth by the right handle."

des Mohammedaners so gut wie in jeder anderen menschlichen Seele neues Leben entzünden kann. Die Kunst eines rechten Missionars unter Mohammedanern wird also einfach darin bestehen, die eherne Wirklichkeit, die Gott durch seine unaussprechliche Gabe an die Menschheit in ihre Geschichte hineingestellt hat, vor den Gewissen seiner Zuhörer lebendig zu machen. Er wird stets darauf bedacht sein müssen, diese Wirklichkeit nicht als ein Erzeugnis menschlicher Willkür oder als eine Figur in den Systemen menschlicher Dogmatik darzustellen, sondern einfach als Wirklichkeit, als von Gott gegebene, geschichtliche Tatsache. Das rechte Mittel in der Hand des Missionars kann nur die Ueberlieferung des Neuen Testamentes selbst sein. Mit Hilfe dieser Ueberlieferung soll er das Leben Jesu mit allem, was dazu gehört, in seiner Einfachheit und Kraft, in seiner ungetrübten, nackten Wirklichkeit darzustellen versuchen. Diese Ueberlieferung muß ihm stets der maßgebende Richtpunkt sein, auf den seine Verkündigung sich gründen, auf den sie auch immer wieder zurückführen muß. An ihr muß er zugleich dauernd die durch seine eigne Art und seinen eignen Standpunkt bedingte notwendige Beeinflussung des Bildes Jesu in seiner Darbietung zu reinigen und der Wirklichkeit anzunähern bestebt sein. So wird es möglich werden, den Mohammedaner selbst unter die Zuhörer Jesu treten zu lassen, damit er seinen ernsten, gewissenschärfenden Worten ein Ziel ihrer Wirksamkeit biete; ihm einen Eindruck von der Kraft des göttlichen Geistes in diesem Manne zu geben, damit er ehrfürchtig vor ihm stille stehe und sich mit seinem suchenden Verlangen oder mit seinem hochgemuten Streben zum Anschluß an seine innere Führung, zum Eintritt in seinen Jüngerkreis ziehen lasse. Die Gestalt Jesu, in ihrer Wirklichkeit nach der Ueberlieferung des Neuen Testamentes dargeboten, muß die Kraft haben, in der Seele des Mohammedaners die Gestalt Mohammeds in den Schatten zu stellen, sich ihm als die reichere Quelle göttlicher Offenbarung, die seinem Herzen mehr zu bieten vermag, überzeugend aufzudrängen. Jede getrübte Darbietung seiner Gestalt wird an dieser Aufgabe ebenso scheitern wie jede Darbietung menschlicher Gedanken und Lehren über ihn. Denn die Gestalt Mohammeds besitzt hinreißende Wirklichkeit für den Mohammedaner und spricht nach seiner Art und seinen Idealen zu seinem Herzen. Sie kann darum nur durch eine gewaltigere Wirk-

lichkeit, die mit überwältigender Kraft in die Gewissen eindringt, überwunden werden[1]).

Zu dem Bilde des wirklichen Jesus gehört selbstverständlich auch die Tatsache seines Kreuzestodes. Sie bereitet bekanntlich dem Mohammedaner den schwersten Anstoß, weil er die Annahme, daß Gott seinen Gesandten vor diesem schmählichen Ende nicht geschützt habe, als eine Entehrung Gottes empfindet. Weniger anstößig ist ihm seine Erklärung, Gott habe Jesum im letzten Augenblick durch einen Betrug gerettet und zu sich erhoben. Gerade diese Erklärung beweist, wie wenig der Mohammedaner bisher die wirkliche Gestalt Jesu verstanden hat. Denn mit dieser Gestalt, wie sie wirklich ist, gehört das Kreuz als eine ebenso wirkliche Tatsache untrennbar zusammen. Sein Tod ist nichts anderes als der Brennpunkt seines Lebens. In ihm sammelt sich die ganze Kraft seiner Persönlichkeit zu überwältigender Größe. Die anziehenden und erlösenden Wirkungen seines Lebenswerkes vollenden sich in der Wirkung seines Todes. Der ganze Zweck seines Daseins nach dem Willen Gottes, der hingebende Dienst an seinen Brüdern, kommt am Kreuze zu voller, uneingeschränkter Geltung. Das Verständnis der Persönlichkeit und des Werkes Jesu bleibt also unvollständig, solange man nicht seinen Tod als die Vollendung seines Lebens verstanden hat. Hier muß der Mohammedaner gründlich umlernen. Das Kreuz Jesu muß ihm als eine von seinem Leben untrennbare Tatsache deutlich werden, und zwar nicht als ein Zeichen schmachvollen Untergangs, dessen die Christenheit sich vor dem von Gott mit glänzenden Erfolgen gesegneten Propheten Mohammed zu schämen hätte. Das vierte Evangelium kann dem mit dieser Tatsache ringenden Mohammedaner den Weg zu einem gründlichen Verständnis

---

1) Der schon erwähnte Missionar Gairdner in Kairo weist (Intern. Rev. of Miss. 1912, 56) darauf hin, daß eine verkehrte Darstellung der Persönlichkeit Jesu, wie sie leider häufig geboten werde, auf den an Männlichkeit und Herbheit gewöhnten Mohammedaner ebenso abstoßend wirke wie auf Nietzsche, während der wirkliche Charakter Jesu beide eigentlich anziehen müßte: „From this unworthy suspicion of weakness that Figure must be cleared. Its divine energy, exhaustless vigour and resistless power must be given their proper emphasis: Ecce vir! — not the less, but all the more so, because he was so perfectly gentle with little children, so uncondescendingly courteous to women, so understanding with the weak and with the fallen, and so tender in every relation of friendship and love: Ecce homo!“

weisen: das Kreuz Jesu das Zeichen seines Sieges, seine Todesstunde die Stunde seiner Verklärung[1]).

Mit der schlichten Darbietung der Gestalt Jesu in ihrer Wirklichkeit nach der Ueberlieferung des Neuen Testamentes ist die evangelistische Arbeit des Missionars getan. Es bedarf keiner menschlichen Hilfsmittel, um sie einleuchtend zu machen. Dogmatische Systeme, in denen dieser Gestalt ein sorgfältig abgemessener Platz zugewiesen wird, können ihre Wirksamkeit nur hindern. Apologetik, soweit sie über die schlichte Feststellung des Tatbestandes im Evangelium hinausgeht, wird einem Mohammedaner in der Regel nicht zu einem neuen Lebensanfang verhelfen. Solche menschlichen Künste werden ihn in seinem Selbstbewußtsein und Vorurteil nur bestärken. Aber die Gestalt Jesu selbst wird sich mit der ihr innewohnenden Kraft vor dem Gewissen des ernstlich suchenden Mohammedaners rechtfertigen und sein Herz überwinden. Dem Missionar wird die Selbstbeschränkung zugemutet, daß er den Sieg über die Mohammedanerherzen nicht selbst mit den Mitteln seiner Ueberführungskunst gewinnen wolle, sondern es dem von ihm gepredigten Christus überlasse, sich machtvoll durchzusetzen[2]). Die alte Erfahrung wird sich auch gegenüber dem Islam bestätigen, daß seine Worte gewaltig die Menschen packen, seine Gestalt ihre Herzen überwältigt und sein Kreuz auch ihren Widerstand erschüttert. Es werden sich unter den Mohammedanern Menschen finden, die sich von ihm gewinnen lassen, um in seiner Gemeinschaft den wahrhaftigen Gott, seinen heiligen Ernst und seine ewige Güte, kennen und lieben zu lernen. Wie groß ihre Zahl sein wird, wissen wir nicht. Der Statistiker wird gewiß noch lange von einer Erfolglosigkeit der Mohammedanermission reden können. Denn die äußern und innern Wider-

1) Das Kreuz Jesu kann dem Islam auch als Zeichen seines völligen Gehorsams gegen seines Vaters Willen verständlich gemacht werden; vgl. Crawford, a. a. O. S. 612: „A wholly new light dawns on the Moslem mind when it is shown simply that the self-surrender of Jesus would have been incomplete had he avoided death. Thus the cardinal principle of Islam, that of complete surrender to God's will, can be applied with telling force to the confirmation and the moral interpretation of an event which the average Moslem of to-day half suspects must have actually taken place."

2) Vgl. den Rat, den der amerikanische Islamforscher Professor Duncan Macdonald den Mohammedanermissionaren gibt (Intern. Rev. of Miss. 1913, 671): Let Him Himself do His own work.

stände gegen die Wirkungen des Evangeliums sind gerade unter Mohammedanern riesengroß. Dennoch wird das alte Wort des Herrn im vierten Evangelium auch seinen Sieg über manchen Bekenner des Islams bezeugen: Wer aus der Wahrheit ist, der höret meine Stimme.

Die Bekehrung des Paulus.

Von Professor D. Wilhelm Heitmüller in Marburg.

W. Herrmanns Ausführungen über das Werden des christlichen Glaubens [1]) sind für mich, seit ich sie als Student in der Vorlesung hörte und dann in seinen Schriften genauer kennen lernte, in vielfacher Hinsicht von ausschlaggebender Bedeutung geworden. Dem Historiker war es naturgemäß von Interesse, sich in der Geschichte der Bekehrungen gelegentlich nach etwaigen historischen Paradigmen für diese Anschauung umzusehen; und früher war es mir besonders wertvoll, unter den Gestalten des Neuen Testaments in Paulus ein solches finden zu dürfen. Der enge Zusammenhang christlichen Glaubens mit dem sittlichen Leben, der Glaube als Erlösung aus sittlicher Not, die Bedeutung der Begegnung mit Jesus Christus — diese Punkte schienen mir in der Bekehrungsgeschichte des großen Heidenapostels in willkommener Weise beleuchtet zu werden. Die meisten modernen Versuche, das Damaskus-Erlebnis zu verstehen, gehen in ähnlicher Richtung [2]); sie betonen, in verschieden starkem Maße und in verschiedener Form, insbesondere das „Scheitern des gesetzlichen Moralismus" und den Eindruck der Gestalt Jesu als ausschlaggebende Faktoren bei der Entstehung des paulinischen Christentums. Ich selbst habe nicht lange an dieser Anschauung festhalten können. Je länger desto mehr wuchsen die Bedenken dagegen. Sie sollen im Folgenden kurz dargelegt werden. Sie richten sich nicht gegen Herrmanns einschlägige Gedanken; nur gegen die Meinung, daß sie in der Bekehrungsgeschichte des Paulus

---

1) Vgl. etwa seine Ethik, 5. Aufl. 1913, S. 88 ff.

2) Vgl. etwa Weizsäcker, Apostolisches Zeitalter; Deißmann, Paulus; Weinel, Paulus; E. Vischer, Paulus; Clemen, Paulus; Wernle, Jesus und Paulus, Zeitschr. f. Th. u. K. 1915 u. a.

eine geschichtliche Bestätigung finden könnten. Herrmann selbst wird am ersten bereit sein, in der Darlegung dieser Bedenken einen (freilich sehr bescheidenen und dürftigen) Ausdruck des Dankes zu sehen, den ich ihm schulde für vieles, insbesondere auch dafür, daß die innere Freiheit und Freudigkeit zu ungehemmter historischer Erforschung auch des Neuen Testaments mir s. Z. nicht zum wenigsten unter dem Einfluß seiner Anschauung erwachsen sind.

Der beschränkte Raum erlaubt natürlich nicht eine Erörterung der ganzen, weit und tief greifenden Frage, die für das Verständnis des Paulinismus von grundlegender Bedeutung ist: nur ein paar Seiten des Problems können berührt werden. Auch der Versuchung, auf die besonderen Fragestellungen der neuesten Debatte zwischen Bousset, Wernle und mir über den Paulinismus [1]) einzugehen, mußte widerstanden werden.

1. Dem Historiker, der die im Damaskus-Erlebnis sich vollziehende Bekehrung des Paulus erforschen möchte, sind enge Grenzen gezogen. Nicht etwa durch die Tatsache, daß er als Historiker ein derartiges religiöses Erlebnis mit seinen Mitteln niemals völlig greifen kann — das ist ein in der Sache gegebener Verzicht —, sondern durch die Dürftigkeit der Quellen und die Schwierigkeit ihrer Verwertung. Die Berichte der Apostelgeschichte wird er vorsichtigerweise nicht benutzen, oder doch nur in zweiter Linie. Paulus selbst aber spricht in den erhaltenen Briefen nur selten und im Vorbeigehen über seine Bekehrung; und niemals um ihrer selbst willen, lediglich um von ihr zu berichten, sondern um sie für andere Gedankengänge zu verwerten; höchstens Gal. 1 13 ff. bildet davon eine gewisse Ausnahme. Die Briefe liegen ferner mehr als 20 Jahre nach dem Ereignis. Jeder Bekehrte ist weiter, wie wir wissen, in Gefahr, aus seiner späteren Entwicklung in den Vorgang der Bekehrung zurückzutragen und dem Anfang zuzuschreiben, was in Wahrheit erst der Entfaltung gehört. Paulus aber hat obendrein gewiß noch viel weniger als andere große Bekehrte ein geschichtliches Interesse an seinem Bekehrungs-Erlebnis gehabt: er sieht es nur als Prediger und Missionar, der es für die Gewinnung Anderer verwertet.

---

1) Vgl. den ausgezeichneten Bericht darüber von E. Vischer in Theol. Rundschau, Okt.-Nov. 1916.

Um so notwendiger ist es, sich darüber klar zu werden, welche Aussagen man heranziehen darf. Nun finden sich in den Briefen nicht wenig Stellen, an denen von dem großen Umschwung, von dem Bruch im Leben des Gläubigen oder gar des Paulus selbst gesprochen wird. Aber wir müssen der Versuchung, all diese Aussagen als Dokumente des Damaskus-Ereignisses auszubeuten, durchaus widerstehen, wenn wir einigermaßen sicher vorgehen wollen. Wir dürfen, wo es sich um die Untersuchung des Bekehrungserlebnisses handelt, nur von d e n Stellen ausgehen, an denen Paulus ganz unzweideutig von diesem bestimmten Erlebnis spricht. Und selbst hier müssen wir noch mit der Möglichkeit rechnen, daß spätere christliche Erfahrung und Reflexion auf die Gestaltung der Aussagen eingewirkt haben. Mit angemessener Vorsicht dürfen wir schließlich noch von dem, was im Christenleben des Paulus im Vordergrunde stand, Rückschlüsse auf den Hauptinhalt des Damaskuserlebnisses wagen.

Zu jenen Stellen gehören zweifellos 1. Kor. 9 1; 15 8; 2. Kor. 4 6; Phil. 3 4 ff.; 1. Gal. 1 11 ff. Von grundlegender Wichtigkeit ist nun die Frage, ob auch die berühmte Ausführung Röm. 7 7 ff. herangezogen werden darf. Sie bildet die wichtigste oder im Grunde einzige Quelle und Rechtfertigung für die Vorstellung, daß das Scheitern des gesetzlichen Moralismus und die daraus erwachsende innere Not die Lage des Paulus vor und bei der Bekehrung kennzeichne. Ihr vor allem meint man den Schlüssel zum Verständnis des Vorgangs der Bekehrung und die Farben für die Schilderung des vorchristlichen Paulus entnehmen zu können [1]). Das Verfahren ist verlockend [2]).

Zunächst ist jedenfalls festzustellen, daß der Apostel Röm. 7 7 ff. nicht unmittelbar von seiner Bekehrung spricht; mit keinem Wort nimmt er darauf Bezug. Darüber kann ein Zweifel nicht obwalten. Schon dadurch ist große Vorsicht geboten. — Aber das Ich der Ausführung, ihre lebendige Art und packende Wucht nötigen doch zu der Annahme, daß Paulus hier von eigenen Erfahrungen redet? Und wenn feststeht, daß er hier vom Nichtwiedergeborenen spricht,

---

1) Vgl. von neueren Darstellungen vor allem z. B. Weinel, Paulus², und Olschewski, Die Wurzeln der paulinischen Christologie.

2) Wie verlockend, zeigt besonders E. Vischer in seiner umsichtigen, alles abwägenden und feinen Behandlung des Damaskusereignisses. Auch er verwertet Röm. 7 7 ff.

so darf man diese Erfahrungen doch auf die Zeit vor Damaskus beziehen? Und so wird Röm. 7 7 ff. zu einer Quelle für die innere Entwicklung des vorchristlichen Paulus.

a) Paulus redet freilich in der Form des „Ich". Aber man weiß aus der Geschichte der Exegese, daß von früh an bis in die Gegenwart dies Ich eigenartig gedeutet worden ist. Man hat hier die Geschichte Adams und seines Falls, die Erfahrungen der Menschheit oder auch des jüdischen Volkes an und mit dem Gesetz lesen wollen. Das ist jedenfalls bezeichnend. Es ist ein Symptom für das Richtige. Das erkennen wir, wenn wir beobachten, wie Paulus die Ichform der Rede verwertet. Er bedient sich in dialektischen Erörterungen gern der ersten Person, um allgemeingültige Erkenntnisse oder typische Erfahrungen in lebendiger Form darzustellen; das Ich ist dann rhetorisches Hilfsmittel, nicht das individuelle Ich des Paulus selbst [1]). Vgl. 1. Kor. 6 13. 15; 13 1—3; 13 11 ff.; 14 6. 11. 14 f. usw. So auch hier. Der Apostel beschreibt, was der Mensch, der mit dem Gesetz zusammentrifft und ihm unterstellt ist, also der Jude, und zwar, nach Röm. 8 1, der nicht durch Jesus Christus erlöste, durch das Gesetz erlebt und erleben muß. Wir haben gar kein Recht, diese Schilderung als Schilderung individueller, spezifisch paulinischer Erlebnisse zu verwerten.

b) Ebensowenig, sie als einen geschichtlichen Bericht über die Zeit vor dem Damaskusereignis zu verstehen. Die Streitfrage, ob der Abschnitt 7 7—23 von dem Wiedergeborenen oder dem Nicht-Wiedergeborenen gelte, ist bekannt. Sie ist, da Röm. 7 24 f. der Ausruf ταλαίπωρος ἐγὼ ἄνθρωπος· τίς με ῥύσεται ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου; χάρις τῷ θεῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν folgt und dann 8 1 ff. vom Erlösten gesprochen wird, formal mit einiger Sicherheit dahin zu entscheiden, daß Paulus den Zustand des dem Gesetz Unterstellten schildern will, der nicht erlöst ist. Aber damit ist doch nicht alles erledigt. Es bleibt beachtenswert, daß die Streitfrage überhaupt entstehen und die andere Anschauung so lange und fest sich behaupten konnte, beachtenswert, daß andere Erklärer zwar in 7 7 ff. den Zustand des nicht-wiedergeborenen, aber von 7 14 an des wiedergeborenen Ich gefunden haben. Das ist doch eben nicht von ungefähr. Man fühlt richtig,

1) Es wäre interessant zu untersuchen, ob Paulus sich damit an einen vorhandenen Stil anschließt. R. Bultmann verweist mich auf Berakhot 1 3.

daß diese eigenartige Stellung und Empfindung gegenüber dem Gesetz, die Schilderung der Wirkung des Gesetzes auf den Menschen in diesen Farben, die tiefe Erfassung des Widerstreites zwischen Wollen und Können nur dem vom Gesetz tatsächlich gelösten und unter dem Einfluß des christlichen Geistes stehenden Menschen möglich sind. Unwillkürlich verrät sich hier die Höhe christlich geläuterten sittlichen Fühlens und Urteilens. Der Pharisäismus, der solche Empfindungen gegenüber dem Gesetz hätte (und Paulus will hier ja Allgemeingiltiges sagen), wäre geschichtlich unvorstellbar und innerlich unhaltbar. Auch widerstreitet diese Stellung zum Gesetz völlig dem, was der Apostel selbst über sich als Eiferer des Gesetzes und Pharisäer aussagt Gal. 1 13. 14; Phil. 3 4—6. In der jüdischen Literatur würde es auch an jeder wirklichen Analogie zu diesen Urteilen fehlen. Man wird vielleicht auf den Verfasser des 4. Esrabuches hinweisen wollen, aber Stimmung und Urteil sind dort in Wahrheit doch ganz anders als hier.

Kurz, es ist sicher: die Farben und die Stimmung dieses Bildes stammen von dem Christen Paulus. Der vom Gesetz befreite und vom Geist Christi erfüllte Paulus reflektiert oder philosophiert über die Bedeutung und Wirkung des Gesetzes für den noch nicht Erlösten. Und er urteilt von den sittlichen Erkenntnissen und Einsichten aus, die ihm als Christen jetzt zugewachsen sind [1]). So stellt sich ihm nun die wahre Wirkung des Gesetzes dar; so liegt es in Wahrheit zwischen dem Gesetz und dem ihm Unterstellten. Dabei mag er einzelne Erfahrungen, die er früher gemacht hat, verarbeitet haben (wie V. 7).

c) Ich sagte, Paulus reflektiere hier über das Gesetz und seine Bedeutung. Aber widersprechen dem nicht Ton und Haltung der ganzen Ausführung, die doch allerpersönlichste Erfahrung zu atmen scheint? Das ist eine fast allgemeine Anschauung. Aber ob sie nicht doch auf einer Täuschung beruht? Sie nimmt Lebendigkeit und innere Anteilnahme für ein Zeichen persönlicher Erfahrung. Man sollte indes vor allem beachten, daß diese Ausführung zu einem Abschnitt gehört, dessen theoretisch-didaktischer Charakter doch wohl unzweifelhaft ist. Im übrigen aber: ethische Theorien sind meist praktischen Ursprungs, und auch hier, zumal V. 14 ff., persönliche Erfahrungen des Paulus als Grundlage zu vermuten,

---

1) Auch das Präsens der Ausführung V. 14 ff. ist zu beachten.

liegt keine Hinderung vor — aber freilich Erfahrungen des Christen Paulus. Man meint allerdings [1]), die sittliche Not, die V. 14 ff. geschildert wird, habe keinen Raum mehr in dem Leben des Christen, der triumphierend verkündige, wer ἐν Χριστῷ, sei tot Röm. 6 1 ff. und habe die σάρξ gekreuzigt Gal. 5 24 und wandle in der καινότης ζωῆς; der könne vermöge des Pneuma die göttlichen Forderungen erfüllen und befinde sich nicht mehr im Widerspruch mit dem göttlichen Gesetz, Röm. 8 1 ff. Aber es heißt doch, das Leben des Apostels allzu mechanisch in eine Theorie — und eine Theorie ist es, wenn auch eine grandiose und bei Paulus gewiß nicht der tatsächlichen Grundlage entbehrende — einspannen, wenn man glaubt, solche Erfahrungen seien für den Christen Paulus unmöglich gewesen: die Briefe zeigen nicht nur für die paulinischen Gemeinden, sondern auch für ihn selbst das Gegenteil.

Indes, mag man mit den einzelnen Schwierigkeiten von Röm. 7 7—24 fertig werden, wie man will: das ist m. E. nach allem sicher: man darf diesen Abschnitt nicht als historisches Zeugnis für die Entwicklung des vorchristlichen Paulus verwerten: er scheidet als Quelle für das Damaskusereignis aus [2]).

2. Was läßt sich nun aus den verwertbaren Stellen über die innere Verfassung des Paulus vor und bei der Christusschauung erkennen? Daß für diese Frage Gal. 1 11 ff. in erster Linie in Betracht kommt, ist klar. Paulus gibt hier konkrete geschichtliche Notizen über sich zur Zeit seiner Bekehrung. Er war damals vielen seiner Altersgenossen im Ἰουδαισμός überlegen und fühlte sich als „Eiferer“ für die „väterlichen Ueberlieferungen“, d. h. also nicht nur für das Gesetz, sondern für das ganze spezifisch jüdische Wesen, jüdische Anschauung, Hoffnung und Praxis. Naturgemäß stand unter den πατρικαὶ παραδόσεις das Gesetz in erster Linie, wie wir zudem Phil. 3 4 ff. ausdrücklich hören: Paulus war Pharisäer und wußte sich als untadelig nach den Maßstäben seiner Umgebung. Auf eine genauere Ausführung dieses Ἰουδαισμός des vorchristlichen Paulus können wir in diesem Zu-

---

1) Auch Bousset neuerdings, s. Jesus der Herr S. 47 ff.

2) Auch Feine hat, wie ich bei der Korrektur zu meiner Freude sehe, Bedenken gegen die Verwendung von Röm. 7 7 ff., vgl. Theologie des Neuen Testaments ² S. 249.

sammenhang verzichten; es kommt hier nur auf die Festlegung der Grundlinien an.

Die Grundlinien erkennen wir sicher auch, wenn wir weiter fragen, was dieser Pharisäer gegenüber der Gemeinde der Jesusgläubigen empfand, wie er ihr gegenüber innerlich reagierte. Gerade als begeisterter Vorkämpfer des Ἰουδαισμός wurde er zum fanatischen Verfolger der Anhänger Jesu, Gal. 1 13 ff. Und wenn wir Gal. 1 13, 14 lesen: ἠκούσατε γὰρ τὴν ἐμὴν ἀναστροφήν ποτε ἐν τῷ Ἰουδαισμῷ, ὅτι καθ᾽ ὑπερβολὴν ἐδίωκον τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ καὶ ἐπόρθουν αὐτὴν καὶ προέκοπτον ἐν τῷ Ἰουδαισμῷ ὑπὲρ πολλοὺς συνηλικιώτας ἐν τῷ γένει μου, περισσοτέρως ζηλωτὴς ὑπάρχων τῶν πατρικῶν μου παραδόσεων, so dürfte klar sein, daß Paulus diese Jesusgläubigen hassen und verfolgen mußte, weil sie nach seiner Meinung die Geltung und das Ansehen der „väterlichen Ueberlieferungen" bedrohten. Glaube, Predigt, Haltung dieser Leute empfand er als eine Verurteilung und Bekämpfung dessen, was sein eigenes Leben und Streben ausmachte. Hatten sie recht, so war das Ideal seines eigenen Lebens gerichtet. Zwei Punkte vor allem — das erkennen wir — forderten sein religiöses Empfinden und Denken beunruhigend heraus. Die „väterlichen Ueberlieferungen", das Gesetz voran, wurden hier aus ihrer alles beherrschenden Stellung verdrängt. Schon äußerlich trat das darin hervor, daß auch Heiden ohne weiteres zu der — vermeintlichen — messianischen Heilsgemeinde zugelassen wurden [1]): die Vorzugsstellung Israels war erschüttert, seine Vorrechte beseitigt. Den alleinigen Heilsweg bildete nicht mehr das Gesetz, der heilige Wille Gottes. Was den Stolz des Pharisäers ausmachte, worauf er all sein Dichten und Trachten richtete, die restlose Erfüllung des Gesetzes, die er in unaufhörlicher, mühseliger Arbeit und mit ernstester sittlicher Anspannung erstrebte, war hier so gut wie entwertet; und was die Auserwählten, die Frommen, zu erreichen und zu erarbeiten hofften, die Teilnahme am Gottesreich der seligen Zukunft, sollte hier allem möglichen Volk zufallen, wenn es sich nur gläubig zu dem Christus bekannte, der in dieser Gemeinde als

---

1) Ich habe auch nach den bisherigen Verhandlungen keinen Anlaß, die von mir Zeitschr. f. d. neut. Wissenschaft 1912 „Zum Problem Paulus und Jesus" S. 326 ff vertretene Meinung aufzugeben, daß Paulus an ein „hellenistisches" Christentum anknüpft.

Herr verehrt wurde: denn man verkündigte hier, daß der Christus Jesus für unsere Sünden gestorben sei, 1. Kor. 15 1 ff. Und das war der zweite Punkt, der den Volljuden und Pharisäer Paulus in seinem tiefsten religiösen Empfinden erregen mußte. Der Abfall von den πατρικαὶ παραδόσεις, die Zertrümmerung des pharisäischen Ideals, die er bei den Jesuanern beobachtete und die ihn empörte, wurde gerechtfertigt und begründet mit der nicht minder empörenden Predigt von dem Christus Jesus, der im Mittelpunkt des religiösen Lebens dieser Abtrünnigen stand. Daß man von einem himmlischen Messias redete, war dem Pharisäer Paulus nicht fremd oder anstößig: er selbst wird den Messias als eine himmlische Größe, etwa den „Menschen" vom Himmel her, gekannt haben. Aber daß diese Christen zu behaupten wagten, ein am Fluchholz Gehenkter, vom Gottesurteil Getroffener sei der himmlische Mensch, die Hoffnung Israels — das war ihm nicht nur Wahnwitz, sondern eine frivole Beleidigung alles jüdisch-frommen Empfindens: es war ein „Aergernis".

Leidenschaftliche Begeisterung für die väterliche Religion in pharisäischer Form und daraus entspringend eine leidenschaftliche, tiefaufwühlende Reaktion seines religiösen Empfindens gegen die Gefährdung der väterlichen Religion und insbesondere gegen die sie begründende Predigt von dem gekreuzigten Christus — das lassen unsere Quellen deutlich als das Hauptkennzeichen der innern Verfassung des Paulus vor und bei dem Damaskusereignis erkennen. Aber nichts verraten sie von einem „Scheitern des gesetzlichen Moralismus". Daß des Paulus pharisäisches religiöses und sittliches Ideal damals bereits tatsächlich erschüttert oder unterhöhlt gewesen sei, lassen sie nirgends erkennen. Von einem innern Ringen dieses begeisterten Pharisäers mit der „Lüge des Gesetzes", der innern Unwahrhaftigkeit des gesetzlichen Ideals, von einer Auflehnung seiner starken, aufrichtigen Natur gegen den Zwang des Gesetzes, von Verzweiflung und furchtbaren Kämpfen unter dem Gesetz (vgl. vor allem Weinels an sich feinsinnige Schilderung!) lassen sie in Wahrheit nichts entdecken. Was an sich ja denkbar und möglich wäre, haben wir als wirklich anzunehmen keinerlei Anlaß und vor allem kein Recht, nachdem wir erkannt haben, daß Röm. 7 7 ff. als Quelle nicht benutzt werden darf. Die Stellen, die wir benutzen dürfen, vor allem Gal. 1 13 ff., Phil. 3 4 ff., protestieren laut gegen diese Zeichnung des vorchristlichen Paulus. Der

Historiker müßte, wenn er Röm. 7 7 ff. als Dokument des Zustandes Pauli vor Damaskus betrachten müßte, dann einen kaum ausgleichbaren Widerspruch zwischen Gal. 1 und Phil. 3 einerseits und Röm. 7 7 ff. andererseits konstatieren. Deutlicher noch als Gal. 1 redet Phil. 3 4 ff. Paulus konnte kaum sagen, ἅτινα ἦν μοι κέρδη, wenn er noch die geringste Erinnerung daran hatte, daß er in Wirklichkeit schon vorher an dem Ideal der eigenen Gerechtigkeit irre gewesen sei. Der Sinn von Phil. 3 4 ff. ist doch, daß er ein nach seiner damaligen Schätzung außerordentlich hohes Gut aufgegeben habe, um ein anderes einzutauschen: der Gedanke wäre unwahr und die Ausführung eine Phrase, wenn seine Stellung zu Gesetz und Gesetzesgerechtigkeit für sein Bewußtsein bereits gebrochen war. Auch erklärt sich der Fanatismus seiner Verfolgung am besten und wohl nur aus der ungeminderten Begeisterung für das bisherige religiöse Ideal. Der beliebte Ausweg, den man hier einzuschlagen pflegt: gerade die innere Unsicherheit, die den Pharisäer schon beseelte, der tatsächliche, aber nicht voll eingestandene Bankerott, habe zu dem Betäubungsmittel der wilden Verfolgung geführt, ist nur scheinbar einleuchtend. Die entsprechenden Ausführungen (etwa bei Weinel) sind ja fein und anziehend, aber sie sind einleuchtend nur, wenn man von den Quellenangaben absieht. Sie werden schon unwahrscheinlich, wenn wir an das ehrliche, gerade, kraftvolle Temperament Pauli denken: wie dürften wir einer derartigen Natur ein solches wenn auch feines Versteckspiel zutrauen! Man verweist wohl auch gern [1]) auf das bekannte Wort des einen Berichts der Apostelgeschichte 26 14 σκληρόν σοι πρὸς κέντρα λακτίζειν. Darin verrate sich die innere Unsicherheit, das böse Gewissen des Verfolgers; es zeige sich darin, daß ihn bereits etwas hinzog zu den verfolgten Christen. Aber abgesehen davon, daß es m. E. überhaupt untunlich ist, diesen Bericht heranzuziehen und nun gar diesen einzelnen Zug für diese wichtige Frage auszubeuten: das Wort darf kaum so ausgelegt werden. Es hat nicht den Sinn, daß ihm der Widerstand gegen das, was ihn (innerlich) zieht, schwer fällt und Schmerzen bereitet (Vischer). Vielmehr dürfte der Sinn des Wortes sein: „Es ist ein saures, schwieriges Ding für dich, gegen den Stachel auszuschlagen", d. h. es ist völlig vergeblich, dem Treiber zu widerstreben; der Treiber ist Jesus Christus, der ihn dem Ziel zutreibt, sein Zeuge und Diener zu sein. —

1) Vgl. auch E. Vischer, a. a. O. S. 20.

Indes wir haben ja gesehen, daß Röm. 7 7 ff. nicht beanspruchen kann, als Quelle in diesem Zusammenhange herangezogen zu werden, und müssen deshalb nicht nur, sondern dürfen auf diese und andere psychologischen Ausgleichungen verzichten, so anziehend sie an sich sein mögen.

Nein, das „Scheitern des gesetzlichen Moralismus" gehört, sofern wir uns an die sichern Quellen halten, nicht zu den Faktoren, die zur Bekehrung Pauli geführt haben; es ist weder als negative Vorbereitung noch als positiver Keim für die spätere Entgegenstellung von Gesetzes- und Glaubensgerechtigkeit in Rechnung zu stellen. Das Ringen, das mit Damaskus seinen Abschluß fand, hatte seinen Grund nicht in dem gesetzlich-moralischen Zusammenbruch. Die treibende Kraft bestand nicht in der Verzweiflung am bisherigen Heilsweg und in dem Suchen nach einem neuen.

Aber erhebt nicht doch Gal. 2 15 ff. hiergegen lauten Widerspruch? Sagt der Apostel hier nicht ausdrücklich, die Erkenntnis, daß niemand aus Gesetzeswerken freigesprochen werde, sei der treibende Grund für sein Christwerden gewesen? Nun ist doch wohl das klar, daß Paulus hier nicht eine Mitteilung über das Damaskuserlebnis machen will; zu den unmittelbaren Quellen für die Bekehrung gehört die Stelle jedenfalls nicht. Aber dürfen wir aus ihr nicht Rückschlüsse machen? Meines Erachtens nicht.

Diese Rede des Paulus in Antiochien bietet dem Verständnis eigentümliche Schwierigkeiten, die hier nicht erledigt werden können. Aber kein Leser wird sich dem Eindruck der Verschiedenheit des Tenors in V. 14—18 und V. 19—21 entziehen können. Wer nach V. 14—18 den Abschnitt V. 19—21 liest, wird gepackt von der ganz andersartigen Haltung und viel größeren Wucht und Kraft des Stückes, was Form und Inhalt betrifft. Aus V. 19—21 vernehmen wir den Herzton unmittelbaren Erlebens: daß Paulus hier Erfahrenes und Empfundenes mitteilt, spüren wir ohne weiteres. Demgegenüber zeigen V. 14—18 durchaus den Charakter der Reflexion oder Theorie, derselben Theorie, wie sie im Gal. überhaupt vorgeführt wird und im Dienst der Polemik gegen den Judaismus steht. Indes wenn man diese Auffassung etwa nur als subjektiven Eindruck gelten lassen will (ich habe hier nicht Raum den Beweis zu führen): es ist ohnedies deutlich, daß wir V. 15—17 nicht als geschichtliche Mitteilung über die Bekehrung des Paulus und Petrus verwerten dürfen. Paulus behauptet hier von Petrus, er habe

(wie er selbst) zum Glauben an den Christus Jesus gegriffen, weil er wußte, daß niemand auf Grund von Gesetzeswerken freigesprochen werde. Es braucht kaum ausgeführt zu werden, daß das nicht Anlaß und Grund für Petri Gläubigwerden gewesen ist, also Paulus hier gar nicht daran denkt, eine geschichtliche Notiz über seine und des Petrus Bekehrung zu geben. Vielmehr haben wir hier eine nachträgliche Reflexion über das Motiv des Christwerdens. Nachträglich erscheint es dem Paulus so, oder richtiger: hat er erkannt, daß der letzte innere Grund für seinen Anschluß an Jesus Christus die Tatsache gewesen ist, daß man die Freisprechung im Gericht nicht durch Werke, sondern nur durch den Glauben an den Christus erlange: es ist eine Darlegung der innern Logik seines Erlebens, wie sie ihm aufgegangen ist, aber nicht eine historisch brauchbare Angabe über den Vorgang der Bekehrung.

Auch Gal. 2 15—17 gibt also nicht das Recht, in das Bild von der innern Verfassung des vorchristlichen Paulus den Zug eines gesetzlich-moralischen Zusammenbruchs aufzunehmen.

Aus seiner innern Lage, wie wir sie bisher erkannt haben, ergab sich nun aber für Paulus eine Frage, die ihn beschäftigen und bedrängen mußte und ihn bedrängt hat, selbst für den — unwahrscheinlichen — Fall (wir können darüber Sicheres nicht sagen), daß sie sich nicht zu einem ihm ins Bewußtsein tretenden Problem gestaltet hätte, eine Frage, die sich ihm bei seiner Verfolgungstätigkeit immer wieder und unvermeidlich aufdrängen und dann alles Andere zurückschieben mußte: wäre es möglich, daß diese Wahnwitzigen recht hätten mit ihrer Predigt vom gekreuzigten Messias, mit ihrem Zeugnis, sie hätten ihn gesehen als himmlischen Herrn, Gott habe ihn auferweckt und erhöht, habe eben durch diese Erweckung ein vernichtendes Gottesurteil über Jesu Feinde ausgesprochen? Und wenn sie recht hätten? Dann wären sie ja auch im Recht mit ihrer Geringschätzung der „väterlichen Ueberlieferungen“, ihrer Beiseitschiebung des Gesetzes, ihrer Geringschätzung der jüdischen Vorrechte, ihrer Heidenpredigt! Ist Jesus vielleicht doch der Messias, d. h. ist er auferweckt und erhöht, lebt er in himmlischer Herrlichkeit? Das war die — einfache! — Frage für Paulus, an der alles hing: darum, „nur“ darum handelte es sich für ihn auf der Stufe der religiösen Entwicklung, die mit Damas-

kus ihren Abschluß fand. Die Situation war also für Paulus eine ganz andere als etwa für Luther.

3. Daß *das* in der Tat damals für Paulus *die* Frage gewesen ist, entnehmen wir auch aus der Antwort, die er bei Damaskus erhielt. Denn als Antwort auf eine sein Inneres aufwühlende Frage, als Abschluß einer inneren Gärung (selbst wenn sie ihm nicht zum Bewußtsein kam), müssen wir doch Damaskus betrachten. Und von der Antwort dürfen wir auf die Frage rückwärts schließen.

Was war der *primäre Inhalt seines Bekehrungserlebnisses*? a) Die in Frage kommenden Stellen geben darauf nur *eine*, einhellige und unmißverständliche Antwort: Paulus hat Jesus gesehen und zwar in himmlischer Glorie, als Erhöhten, also Auferstandenen. Mit der Schauung war die Frage beantwortet: Ist der Jesus der Christen wirklich erhöht und auferstanden?

b) Und fast ebenso sicher dürfte sein, daß dieses Schauen Jesu (oder diese Vision) als ein ekstatisch-mystisches Erleben zu begreifen ist: es war der Anfang dessen, was wir in der paulinischen Frömmigkeit die Christusmystik [1]) nennen: des εἶναι ἐν Χριστῷ. Der Ausdruck Phil. 3$_{12}$ ἐφ' ᾧ καὶ κατελήμφθην ὑπὸ Χριστοῦ Ἰησοῦ und die Ausführung Gal. 2$_{19}$ ff. reden eine deutliche Sprache. Nicht als ob mit diesem Erlebnis schon die paulinische Christusmystik in ihrer vollen Ausbildung, wie wir sie in den Briefen vor uns sehen, vorhanden gewesen wäre: auch sie dürfte allmählich sich ausgereift haben, aber in ihren Anfängen, in ihrem Kern. Die Christusmystik ist in diesem Sinn ein von Anfang an vorhandenes primäres Moment des paulinischen Christentums.

Mit diesem primären, unmittelbaren Inhalt des Damaskus-Erlebnisses war dann *sekundär* Anderes verbunden oder gegeben. a) Gegeben war damit der Christusglaube in dem Sinn der Erkenntnis und Ueberzeugung, daß Jesus trotz des Kreuzes der Messias sei — also Christusglaube im elementaren, primitiven Sinn. b) Sodann die Anerkennung der Predigt der Christengemeinde, soweit sie ihm bekannt war (vgl. etwa 1. Kor. 15$_{1}$ ff.), und die Anerkennung

1) Ich gebrauche den Ausdruck wie er sich eingebürgert hat, ohne hier zu untersuchen, ob ein korrekter Gebrauch des Begriffs „Mystik" vorliegt.

der Haltung dieser Gemeinde, sofern sie gegen die dem Paulus bis dahin selbstverständliche pharisäische Schätzung der πατρικαὶ παραδόσεις verstieß und das Gesetz, d. h. also schließlich das Judentum, aus seiner alles beherrschenden Stellung schob. Der Universalismus der Predigt, wie er in seinen Anfängen tatsächlich bereits in dem „hellenistischen" Christentum vorhanden war, war sekundär in dem Bekehrungserlebnis gegeben und gerechtfertigt (vgl. Gal. 1 16 ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί, ἵνα εὐαγγελίζωμαι αὐτὸν ἐν τοῖς ἔθνεσιν). Mit all dem war schließlich grundsätzlich auch die Voraussetzung für die Predigt von der Rechtfertigung, von dem Gegensatz zwischen Glaubens- und Gesetzesgerechtigkeit gegeben, die sich erst später ausgebildet hat. In dem Damaskus-Erlebnis war sie nur sekundär ermöglicht — womit über ihre Stellung und Bedeutung im ausgebildeten Paulinismus noch kein Urteil gefällt ist.

Also auch die Feststellung des primären Inhalts der Damaskus-Vision führt zu der Erkenntnis, daß bei ihm das „Scheitern des gesetzlichen Moralismus" eine bestimmende Rolle nicht gespielt haben wird. Es ist doch auch beachtenswert, daß bei den Beschreibungen des Erlebnisses nirgends die Erkenntnis der Gottesgerechtigkeit als der eigentliche Gewinn bezeichnet wird. Ueberaus bezeichnend und ein Beweis für die eben entwickelte Auffassung ist Phil. 3 4 ff. Hier müßte man eigentlich nach V. 4—6 erwarten, daß als Gewinn der Bekehrung die Gottesgerechtigkeit unmittelbar genannt würde. Sein Volljudentum und seine Gesetzesgerechtigkeit hat Paulus darangegeben, wir erwarten: um die Gottesgerechtigkeit zu erhalten. Aber Paulus sagt: διὰ τὸν Χριστόν V. 7; διὰ τὸ ὑπερέχον τῆς γνώσεως Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ κυρίου μου V. 8; ἵνα Χριστὸν κερδήσω καὶ εὑρεθῶ ἐν αὐτῷ V. 9; τοῦ γνῶναι αὐτὸν καὶ τὴν δύναμιν τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ καὶ κοινωνίαν παθημάτων αὐτοῦ, συμμορφιζόμενος τῷ θανάτῳ αὐτοῦ, εἴπως καταντήσω εἰς τὴν ἐξανάστασιν τὴν ἐκ νεκρῶν V. 10. 11; ἐφ' ᾧ καὶ κατελήμφθην ὑπὸ Χριστοῦ Ἰησοῦ V. 12: d. h. der ganze Komplex der Christusmystik tritt selbst hier unwillkürlich und wie mit innerer Notwendigkeit auf, und an erste Stelle, wo es sich direkt um die Rechtfertigung aus Glauben handelt. Diese erhält ihren Platz im Partizipium und nebenbei als begleitender Umstand V. 9 μὴ ἔχων ἐμὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ νόμου, ἀλλὰ τὴν διὰ πίστεως Χριστοῦ, τὴν ἐκ θεοῦ δικαιοσύνην ἐπὶ τῇ

πίστει. Deutlicher kann es kaum heraustreten, daß das Primäre im Christwerden des Paulus, soweit dieses im Damaskus-erlebnis wirklich wurde, die Christusanerkennung und Christusmystik (s. o.) waren, der Rechtfertigungskomplex dagegen nur sekundär.

Auch von da wird die Vorstellung Weinels und Anderer unwahrscheinlich, wonach das Bekehrungserlebnis aus der sittlichen Not, dem Bankerott des gesetzlichen Moralismus herausgeboren sei. Wir haben kein Recht zu der Annahme, daß Christusglaube und -mystik bei Paulus, sofern sie mit Damaskus vorhanden waren, aus dem sittlichen Kampf hervorgegangen sind (wie Wernle a. a. O. S. 65 meint).

4. Die Bekehrung des Apostels beruht auf der Begegnung mit Jesus Christus — das ist klar; zum Christen wurde Paulus dadurch, daß Jesus Christus in sein Leben trat: damit wird ein Grundgedanke Herrmanns bestätigt.

Aber dürfen wir uns nun die Begegnung Pauli mit Jesus und Jesu Wirkung auf ihn etwa so vorstellen, wie Herrmann die Bedeutung der geschichtlichen Tatsache Jesus für den Frommen packend und einleuchtend darzustellen versteht? Das ist in der Tat, in verschiedener Form und verschiedenem Grade, die Annahme nicht weniger Forscher (vgl. etwa Weinel, Deißmann, E. Vischer, Wernle u. a.). Und sie hat etwas Verführerisches; denn sie entspricht der eigenen Erfahrung und kommt uns in sich wahrscheinlich vor.

Voraussetzung für diese Vorstellung ist die Annahme, daß die Persönlichkeit, das „innere Leben" des geschichtlichen Jesus, dem Verfolger in der Ueberlieferung entgegengetreten sei und auf ihn gewirkt habe. Vor den Quellen hält diese Anschauung indes nicht stand; zum mindesten ist zu sagen, daß sie von ihnen nicht begünstigt wird.

Ich habe mich über diese Frage in anderem Zusammenhange geäußert, vgl. Zum Problem Paulus und Jesus, Zeitschr. f. d. neut. Wissensch. 1912, S. 321 ff. Ich will das dort Gesagte, an dem ich im Wesentlichen festhalten muß, hier nicht ausführlich wiederholen. Paulus bestreitet ausdrücklich und kategorisch, vorher im Evangelium unterrichtet worden zu sein, Gal. 1 12. Das ist natürlich eine Aeußerung, die nicht gepreßt werden darf. Selbstverständlich konnte

er die Jesusgläubigen nicht hassen und verfolgen, wenn er nicht einige Kunde über ihren Glauben hatte. Aber andererseits dürfen wir auch seine Behauptung nicht einfach Lügen strafen. Er wird über die Gemeinde etwa das gewußt haben, was er 1. Kor. 15 1 ff. als Hauptstücke der Tradition bezeichnet. Er wird auch dies und jenes aus der Ueberlieferung von Jesus erfahren haben. Aber eine ausführlichere Belehrung über ihn, also eine zureichende Kenntnis der Ueberlieferung über Jesus wird durch Gal. 1 11 ff. einfach ausgeschlossen. Diese Auffassung wird durch das bestätigt, was wir über die Stellung des geschichtlichen Jesus im ausgebildeten Paulinismus wissen; vgl. darüber a. a. O. S. 321 ff. Nachdrücklich lehnt Paulus jede ernsthafte Bedeutung der geschichtlichen Erscheinung Jesu (von Menschwerdung und Tod abgesehen) für sein religiöses Leben ab; nur vom himmlischen Christus weiß er sich abhängig. In Wirklichkeit mag er sich da in einer Täuschung befinden. Aber für sein Bewußtsein liegt es so. Und wir müssen zum mindesten schließen, daß er jedenfalls nicht gewußt oder angenommen hat, daß die Ueberlieferung über Jesus, also die geschichtliche Persönlichkeit Jesu für sein Christwerden, bei seiner Bekehrung eine Rolle gespielt hat [1]).

Vielmehr nach seinem Wissen und seiner Ueberzeugung war es der Erhöhte, der Herr Jesus Christus, der ihm begegnete, der ihn bezwang und von dem allein er sich beherrscht weiß. Aber der erhöhte Christus ist ein Datum, das wohl für den Frommen vorhanden und verwertbar ist, aber nicht für den Historiker. Ihm gelingt es nur festzustellen, daß Paulus in Berührung kam mit einer Gemeinde oder mit Menschen, die unerschütterlich an einen gekreuzigten Jesus als Messias glaubten, weil er auferweckt und erhöht sei, mit Begeisterung von ihm Zeugnis ablegten, in unentwegter Treue an ihm festhielten, die ihn als Herrn in ihrem Gottesdienst verehrten, durch heilige Handlungen mit ihm sich vereinigt wußten und durch ihn mit pneumatisch-mystischen Erlebnissen begnadigt wurden. Die (hellenistisch-[2]) christliche Gemeinde, ihr Glaube an den erhöhten Jesus Christus und ihre Verehrung Jesu als des

---

1) Wir können wohl vermuten, daß etwa das Verhalten der Verfolgten auf den Verfolger Eindruck gemacht hat, und da hätten wir einen Kanal für die Berührung mit dem Geist des geschichtlichen Jesus, aber es ist Vermutung.

2) S. meinen Aufsatz: Zum Problem Paulus und Jesus, S. 329.

Herrn[1]) sind die historisch greifbaren Größen, an die der bei Damaskus hervorbrechende Christusglaube des Paulus (in der oben S. 147 bezeichneten primitiven Form) und seine Christusmystik anknüpften und unter deren Einfluß sie entstanden. Den Anstoß des Kreuzes beseitigten die Christen durch die Behauptung, Gott habe den Gekreuzigten auferweckt, und beriefen sich dafür auf das Zeugnis derer, die den Auferstandenen gesehen hätten; sie verstanden ferner, aus der heiligen Schrift zu beweisen, daß der Christus leiden mußte: beides ging von Voraussetzungen aus, die Paulus teilte, und konnte des Eindrucks auf ihn nicht verfehlen. Dazu kam, daß er selbst eine Messiasvorstellung hatte, nach der der Messias eine himmlische Größe sein sollte. Nehmen wir nun noch die zweifellos vorhandene ekstatisch-mystische Veranlagung des Apostels hinzu, so haben wir die Faktoren, die für den Historiker das Damaskuserlebnis ausreichend erklären — soweit der Historiker überhaupt ein Verständnis des Bekehrungsprozesses erwarten darf.

Der dem Leser der paulinischen Briefe zunächst sich fast unwillkürlich aufdrängende Eindruck, daß das Bekehrungserlebnis des Paulus als eine Art Schulbeispiel Herrmanns Vorstellung vom Werden des christlichen Glaubens bestätige, ist also unhaltbar oder nicht beweisbar. Daß er entsteht, erklärt sich daraus, daß wichtige einschlägige Gedanken Herrmanns sich tatsächlich bei Paulus finden und in seiner Gesamtanschauung einen hervorragenden Platz einnehmen. An Stellen wie Röm. 7 7—8; 1 18—5; Gal. 2 14 ff.; Phil. 3 4 ff. usw. tritt z. B. der enge Zusammenhang des Christusglaubens mit dem sittlichen Ringen deutlich heraus. Aber wir haben da eben nicht eine Widerspiegelung des eigenen Bekehrungsprozesses des Paulus vor uns, sondern Konstruktionen des reflektierenden reifen Christen und Missionars, besser religiöse Erkenntnisse und Erfahrungen, die dem Christen Paulus später und allmählich erwachsen sind, unter dem Einfluß der christlichen Gemeinde, unter der Einwirkung der erlebten Gemeinschaft mit dem Christus, vielleicht auch unter der Einwirkung der ihn nun stärker und unmittelbarer berührenden Tradition über Jesus. Dem Christen, dem vom Pneuma erfüllten, mit dem Christus verbundenen, enthüllt sich die Wirkung

1) Bousset hat neuerdings den Kultus wohl etwas zu stark betont. Aber daß die in der Gemeinde vorhandene Christusverehrung und die mit ihr verbundenen pneumatischen Erscheinungen von Bedeutung für die Entstehung der Christusmystik des Paulus gewesen sind, dürfte unzweifelhaft sein.

des Gesetzes so, wie er es Röm. 7 7 ff. darstellt. Dem Christen und Theologen, der über das Wesen der Erlösung nachdenkt, stellt sich die in Christus erlebte Erlösung dar als Errettung aus dem sittlichen Zusammenbruch; ihm geht dieser innere Zusammenhang, diese Logik der Dinge auf. In der Rechtfertigungsanschauung tritt der Zusammenhang der christlichen Religion mit dem sittlichen Leben besonders deutlich heraus: obwohl in dem Damaskuserlebnis die Lösung vom Gesetz und Judentum mittelbar und sekundär enthalten war (s. o. S. 148), ist die Rechtfertigungslehre in ihrer Ausbildung erst das Erzeugnis späterer Entwicklung des Christen und Missionars Paulus. Ursprünglich Verteidigungs- und Kampfeslehre, zunächst in dem Kampf für die gesetzesfreie Heidenmission ausgebildet, wird sie dann Trägerin der tiefsten religiösen und sittlichen Erkenntnisse des Apostels von dem Wesen des Christentums. In diesen Zusammenhang gehört auch der Christusglaube in seiner reifen und ausgebildeten Gestalt. Im Damaskuserlebnis war implizite der Christusglaube in dem elementaren Sinn der Anerkennung Jesu als des Messias gegeben. Der (Christus-)Glaube im paulinischen Vollsinn als Glaube an Christus, als Vertrauen auf den Jesus auferweckenden Gott, auf die in Jesus Christus sich offenbarende Gnade Gottes, auf die in ihm sich vollziehende Erlösung, ist erst von dem Christen Paulus erfaßt und gewonnen. — Man hat neuerdings über das Verhältnis von Christusglauben (im Vollsinn) und Christusmystik verhandelt. Bousset [1]) läßt den Christusglauben erst nach und aus der Christusmystik entstehen. Nach Wernle erwächst umgekehrt die Christusgemeinschaft aus dem Christusglauben, nicht als Gegensatz zum Glauben oder als höhere Stufe des Glaubens, sondern als dessen tiefer Sinn und Wert (S. 64). Darin hat Wernle jedenfalls und zunächst recht, daß für das Bewußtsein Pauli Christusmystik und Christusglauben nicht auseinanderfallen. Aber das bedeutet nicht, daß sie einfach identifiziert werden dürften. Christusmystik und -glaube sind jedenfalls von Haus aus zwei verschiedene religiöse Erlebnisweisen. Wer ἐν Χριστῷ ist und lebt, in wem Christus lebt, bedarf nicht des Glaubens an Christus oder kann nicht eigentlich an ihn glauben. Und das Verhältnis von Glauben und Mystik ist bei Paulus auch nicht das der Identität oder des Ineinander, sondern ein Neben-

1) Vgl. Jesus der Herr, S. 40 ff.

einander der beiden Formen der Frömmigkeit. Der historischen Entwicklung nach ist bei ihm die Christusmystik jedenfalls das Frühere: sie ist seit Damaskus vorhanden. Der Christusglaube, in seiner Tiefe erfaßt, gehört erst der späteren Entwicklung des Missionars Paulus, der die Christusgemeinschaft durch die Verkündigung des Wortes, das Evangelium weiter trägt und über die Entstehung der Christusgemeinschaft sich klar wird. Doch kommen wir damit über den Rahmen der vorliegenden Frage hinaus.

Die Gedanken und Erkenntnisse des ausgereiften Christen Paulus über Christwerden und -sein treffen mit einem Grundgedanken Herrmanns über das Werden christlichen Glaubens zusammen: über den Zusammenhang des Glaubens mit sittlichem Ringen. Seine Bekehrungsgeschichte selbst aber ist kein Paradigma der Herrmann'schen Vorstellung. Oder wäre es am Ende verkehrt, von Damaskus als der Bekehrung Pauli zu reden? Liegt es nicht im Grunde vielmehr so, daß bei Damaskus die Bekehrung des Apostels erst ihren Anfang nimmt, um in dem ausgereiften Christentum, das wir in den Briefen vor uns haben, zur Vollendung zu kommen? Man sollte die Bedeutung des Damaskuserlebnisses für die Entwicklung des paulinischen Christentums nicht überschätzen.

Zur Geschichte der Beurteilung der Mystik.

Von Lic. Dr. Karl Heussi, Gymnasialoberlehrer in Leipzig.

Herrmanns Stellung zur Mystik ist für das Ganze seiner Theologie so charakteristisch, daß es keiner besondern Begründung bedarf, wenn in dieser Festschrift auf sie eingegangen wird. Freilich ist eine erschöpfende Behandlung des Themas „Herrmann und die Mystik" auf wenigen Seiten unmöglich; nur einen kleinen Beitrag zu diesem Thema vermag ich zu geben. Ich versuche das auf geschichtlichem Wege, indem ich zu zeigen suche, wie man vom 16. Jahrhundert bis herab auf Herrmann über die Mystik geurteilt hat. Mehr als eine Skizze, die in keiner Weise auf Vollständigkeit Anspruch erhebt, läßt sich freilich auch bei dieser Fassung der Aufgabe nicht bieten; es wird aber wenigstens möglich sein, die geschichtliche Stellung zu verdeutlichen, die Herrmann mit seiner Beurteilung der Mystik einnimmt.

1. Auszugehen haben wir von Luther. Sein Urteil über die mystische Theologie weist bekanntlich eine charakteristische Wandlung auf, was wir mit Hilfe der in den letzten Jahren neu erschlossenen Quellen im einzelnen noch deutlicher als früher erkennen. Luther las wohl schon in der Zeit seines Noviziates die eine oder die andere mystische Schrift. Dem folgte mit dem Studium von Schriften von d'Ailli, Gerson, Bernhard von Clairvaux, Bonaventura, Johannes Mauburnus, Gerhard von Zütphen, nicht zum wenigsten auch durch den persönlichen Verkehr mit Johann von Staupitz, eine weitere Berührung mit mystischen Gedanken. Vor allem geriet er, wohl nicht später als 1508, an die Hauptquelle, der die ihm bis dahin bekannt gewordenen mystischen Elemente zumeist entstammten, an Augustin. Dazu trat schließlich die Berührung

mit der ausgesprochensten Form altkirchlicher Mystik, mit dem Areopagiten. Luther berichtet später selbst, daß er sich einst in der areopagitischen Theologie bewegt habe[1]). Das ist nicht so zu verstehen, als ob er diesem Vorbilde restlos gefolgt wäre. Weder hat er sich das Gedankengebäude der neuplatonischen Ontologie angeeignet, noch darf man annehmen, daß er mystische Ekstasen im eigentlichen Sinne erlebt habe[2]). Aber er versuchte doch, sine medio mit Gott zu verkehren und erlebte nach der Anleitung des Areopagiten selige Stunden. Wie Luther demgemäß in seiner Frühzeit über die ecstatica et negativa theologia dieses Mystikers urteilte, zeigt seine Psalmenvorlesung von 1513—16. Luther ergeht sich hier[3]) im höchsten Lobe der „negativen" Theologie. Sie ist ihm die wahre Kabbala, die so überaus selten ist. Sie macht den wahren Theologen. Die affirmative Theologie ist imperfecta, die negative perfectissima. Jene verhält sich zu dieser wie Milch zu Wein. Luther spricht an dieser Stelle mit großer Zurückhaltung; man spürt deutlich, daß er an die zartesten und innerlichsten Erfahrungen seines eigenen religiösen Lebens rührt, Dinge über die man nicht disputieren und viel reden, denen man sich vielmehr nur in summo mentis ocio et silentio, velut in raptu et extasi widmen kann. Er bricht ab mit dem Gefühl, fast schon zu viel gesagt zu haben[4]).

Aber schon wenige Jahre später urteilt Luther in seiner Vorlesung über den Römerbrief über die areopagitische Theologie sehr zurückhaltend und kühl. Er wendet sich hier[5]) gegen die, die in die Tiefen der Gottheit (in tenebras interiores) zu gelangen suchen und unter Hintanlassen der Bilder des Leidens Christi das unerschaffene Wort selbst hören und anschauen wollen, doch ohne daß zuvor die Augen ihres Herzens durch das fleischgewordene Wort gerechtfertigt und gereinigt sind. Zuerst, sagt Luther, sei das fleischgewordene Wort zur Reinheit des Herzens notwendig; erst wenn man diese erlangt habe, könne man durch das verbum incarnatum

---

1) P. Drews, Disputationen Dr. Martin Luthers I 1895, 294.

2) O. Scheel, Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 100, S. 171 f.

3) Schol. zu Ps. 64 [65], WA III 372.

4) Sed hec plura forte quam modestia patitur.

5) Joh. Ficker, Anfänge reformatorischer Bibelauslegung I 2, 1908, 132 f.

per anagogen zu dem verbum increatum entrückt werden. Aber wer, fragt Luther, hält sich für so rein, daß er nach dergleichen zu streben wagt? Er müßte denn von Gott mit dem Apostel Paulus gerufen und entrückt [1]) und mit Petrus, Jakobus und Johannes mit emporgenommen werden [2]). Mit andern Worten: Luther rechnet sich hier nicht mehr zu den Verehrern der areopagitischen Theologie; deren Weg erscheint ihm nicht mehr als der denkbar vollkommenste, sondern als ungangbar, ihr Ziel als unerreichbar. Diese Wandlung seines Urteils über die Mystik hängt deutlich mit seiner reformatorischen Entdeckung zusammen.

In seiner weiteren Entwicklung ist dann Luthers Gegnerschaft gegen die „mystische Theologie" — darunter verstand er ausschließlich die areopagitische — immer entschiedener geworden. Auch seine Berührung mit den Predigten Taulers und mit dem sog. Frankfurter hat daran nichts geändert, wie man zunächst denken könnte. Ueber diese allerdings urteilte er bekanntlich sehr günstig. Die hier in Betracht kommenden Aeußerungen Luthers sind oft zitiert. In einem Briefe an Spalatin [3]) spricht er von der pura solida antiquae simillima theologia Taulers; 1518 erklärt er in seinen Resolutionen zu den Thesen über den Ablaß: ego plus in eo (scil. Taulero) reperi theologiae solidae ac sincerae, quam in universis omnium universitatum scholasticis doctoribus repertum est aut reperiri possit in suis sententiis [4]); den Traktat des Frankfurter Deutschherrn schließlich gab er mit empfehlenden Worten heraus; er habe aus ihm nächst der Bibel und Augustin das Meiste gelernt, was Gott, Christus, Mensch und alle Dinge seien [5]). Aber was war es, was ihn zu diesen Schriftstellern hinzog? Es waren gewiß nicht die spezifisch „mystischen" Bestandteile dieser Schriften, die er mit der Freude des Entdeckers aufgriff, weil er in ihnen ausgesprochen sah oder ausgesprochen glaubte, was er selbst gefunden hatte [6]); denn die spezifisch mystischen Bestandteile kannte er vom Areopagiten her längst und hatte er soeben abgestoßen. Wie also

---

1) II. Kor. 12_2. 2) Matth. 17_1.

3) 16. Dez. 1516; Enders I 75.

4) WA I 557. 5) WA I 153, 378 ff.

6) Es liegt außerhalb meines Themas, dies näher auszuführen. Vgl. H. Böhmer, Luther im Lichte der neueren Forschung [3] 1914, 56 f. O. Scheel a. a. O., S. 201.

Luther durch die Berührung mit Tauler und dem Frankfurter nicht etwa zum Mystiker wurde oder zur Mystik zurücklenkte[1]), so ist sein freundliches Urteil über Tauler und die „Theologia deutsch" streng genommen kein anerkennendes Urteil über „die Mystik", ganz abgesehen davon, daß Luther selbst unter „Mystik", wie gesagt, nur die areopagitische Theologie verstand. Vor den Schriften des Areopagiten und ähnlichen Büchern hat er schließlich seine Anhänger mit den schärfsten Worten gewarnt[2]). Es scheint, daß er allmählich auch Tauler und der „deutschen Theologie" gegenüber zurückhaltender geworden ist. Es war nur verständlich, daß das Auftreten Münzers und der Wiedertäufer für das Urteil Luthers und seiner Anhänger alles diskreditierte, was an die Mystik gemahnte. Das Verderbliche an allen diesen Richtungen sah Luther darin, daß sie remoto Christo iactabant se habere revelationes, cum nudo deo agere et loqui, während der richtige Weg, mit Gott zu verkehren, der sei, daß man auf die Stimme Christi höre[3]).

Mit dieser endgültigen Stellung des Reformators zur Mystik war die Stellung seiner Epigonen ohne weiteres gegeben[4]). Im Einflußgebiet Luthers[5]) war die Mystik bis gegen Ende des Jahrhunderts wenigstens nach außen hin verschwunden; nur im Verborgenen lebte sie, wie die Gestalt Valentin Weigels zeigt, fort.

---

1) A. Hunzinger, Neue kirchliche Zeitschrift 1908, 981 spricht geradezu von einer „ganz akuten Mystifizierung der Theologie Luthers in der zweiten Hälfte des Jahres 1516". Richtig Loofs, The Constructive Quarterly II 4, 1914, 743: „Yet even at this time Luther was no mystic".

2) Am schärfsten in der oft zitierten Disputation gegen die Antinomer 1537, vgl. P. Drews, Disputationen Dr. Martin Luthers I 294.

3) P. Drews I, 296.

4) Daß Flacius in seinen Catalogus testium veritatis Tauler und Dionysius aufgenommen hat, widerlegt natürlich nicht das oben Gesagte; er hat sie nicht wegen, sondern trotz ihrer Mystik aufgenommen, wie die beiden Abschnitte ohne weiteres zeigen: von „Mystik" ist in dem Artikel über Dionysius überhaupt nichts gesagt, das Taulersche „Ledig und bloß sein aller Kreaturen und sein selbst" wird sehr charakteristisch im Sinne der lutherischen Rechtfertigungslehre umgedeutet.

5) Auf die Stellung Zwinglis und Calvins kann ich hier nicht eingehen; sie war von der Luthers charakteristisch verschieden, vgl. Loofs a. a. O., S. 748. Schroffe Ablehnung Taulers bei Beza und Marnix von St. Aldegonde, vgl. G. F. Heupel, Memoria Joh. Tauleri restaurata, Wittenberg 1688, § XI.

2. Die Mystik ist bekanntlich dann doch wieder in das deutsche Luthertum eingedrungen. Dieser Gang der Dinge ist vor allem aus der Entwicklung der katholischen Frömmigkeit im 16. Jahrhundert verständlich zu machen. In der katholischen Kirche hat es neben den Anhängern der Mystik jederzeit solche gegeben, die dieser Form der Frömmigkeit mit Zurückhaltung oder Ablehnung gegenüberstanden. Sie war indessen durch so glänzende Namen der kirchlichen Vergangenheit gedeckt, daß sie wohl einmal eine Zeitlang zurücktreten, aber unmöglich in Mißachtung geraten konnte. Der Vorstoß, den Johann Eck gegen das Ansehen Taulers unternahm, scheiterte denn auch gänzlich. Luthers zeitweiliges Eintreten für Tauler hatte nämlich zur Folge, daß Eck Tauler den Krieg erklärte. Er schalt ihn einen Träumer, beschuldigte ihn der Ketzerei und wünschte ihn gänzlich unterdrückt und aus den Klöstern verbannt zu sehen. Aber Eck blieb mit dieser Ansicht vereinzelt. Ludwig von Blois (Blosius), der vornehme Abt des Benediktinerklosters Liesse im Hennegau[1]) verfaßte eine eigene Apologia Johannis Tauleri[2]), worin er den kirchlichen Ruf Taulers wiederherstellte; der Jesuit Possevinus, der Kardinal Bellarmin und andere katholische Theologen stimmten Blosius bei[3]). Der Zug der Zeit war einer Kritik der Mystik von katholischer Seite so ungünstig wie möglich; im Zeitalter der katholischen Restauration und der Gegenreformation erlebte die Mystik bekanntlich einen bedeutenden Aufschwung. Die Stärke dieser neuen katholischen Frömmigkeit, anderseits das Erlahmen und Ermatten der religiösen Kraft im deutschen Protestantismus, das der gewaltigen religiösen Energie der Reformationszeit gefolgt war, machen den Einbruch der katholischen Mystik in die Kirche Luthers begreiflich.

Albrecht Ritschl hat dieses Vordringen der Mystik auf das lutherische Gebiet so ausführlich geschildert, daß wir uns hier mit einigen wenigen Angaben begnügen können. Seit Martin Moller, Philipp Nicolai und vor allem Johann Arndt wurde zunächst die Erbauungsliteratur um mystisches Gut bereichert; die mystische Kontemplation des Leidens Christi, der Liebesverkehr mit dem

1) Wetzer-Welte, KL ² II, 924—926.

2) In der Kemptener Gesamtausgabe (1672) im Anhang zu der als Nr. 4 gedruckten Institutio spiritualis.

3) Den Streit um Tauler skizziert G. F. Heupel, a. a. O., § X.

Seelenbräutigam nach dem Schema des Hohen Liedes und andere mystische Elemente fanden Aufnahme; den Höhepunkt erreicht diese Bewegung bekanntlich in Zinzendorf. Den Erbauungsschriftstellern folgten die Dogmatiker nach und bildeten seit dem zweiten Viertel des 17. Jahrhunderts die Lehre von der unio mystica im neuen Sinne aus, wonach diese Lehre mit der nicht mehr richtig verstandenen Rechtfertigungslehre in Konkurrenz tritt [1]). Mit dem allen wandelte sich natürlich auch das Urteil über die Mystik. Besonders lehrreich ist Speners Ansicht über Tauler. Ohne übrigens in seiner eigenen Frömmigkeit auf die Mystik einzugehen und ohne die Ueberlegenheit der die einfache Schriftlehre vertretenden Reformation gegenüber den mystischen Künsteleien zu verkennen, urteilte er doch, Tauler sei in der Schätzung der Gnade und des Verdienstes Christi so weit vorgeschritten, daß er in der Tat die Rechtfertigung lehre, die aus dem Glauben sei. Damit brachte Spener die Ansicht auf, daß Luthers reformatorische Heilserkenntnis der Mystik entstamme [2]). Aehnlich urteilte Francke [3]). Lebhafte Sympathie hatten Spener und Francke für Molinos; da die katholische Kirche ihn verurteilt hatte, erschien er ihnen als dem Protestantismus verwandt [4]). Francke hat sogar den Guida Spirituale übersetzt.

Durchgedrungen ist diese günstige Beurteilung der Mystik damals keineswegs. Beriefen sich die Freunde der Mystik auf Luthers Urteil über Tauler, so machten die Gegner geltend, daß Luther dieses Urteil vor seinem Angriff auf die Papstkirche oder in den ersten Jahren der Reformation geäußert habe und später mit seinem Lobe weit sparsamer gewesen sei [5]). Was um 1700 an Widerspruch gegen die Mystik lebendig war, kann man dem 8. Kapitel von Gottfr. Arnolds Historie und Beschreibung der mystischen Theologie entnehmen [6]). Darnach machten die Gegner folgende Einwendungen [7]): 1. die Mystik sei nicht

1) Ritschl, Rechtfertigung ³ I 356—358. ³ III 174 f.

2) Ritschl, Pietismus II, 145—148.

3) Ebenda 263.

4) Ritschl, Pietismus I 474.

5) Christoph Heinrich Loeber, Breve iudicium theologicum de Libello Germanico, Jena 1681, Fol. A 3. (Zitiert nach Bayle, deutsche Ausgabe IV, Leipzig 1744, S. 333.)

6) Frankfurt 1703, 179—221.

7) Ich benutze, um das Zeitkolorit nicht zu verwischen, die von Arnold gebrauchten Wendungen.

ohne Irrtum und lehre solche Sachen, welche man weder auf Kanzeln noch auf Kathedern höre; 2. sie gebrauche Redensarten, aus denen man viele ungereimte Folgerungen machen könne: die Seele werde vernichtet, sterbe, zerschmelze, sei krank, werde in Gott überformt, lebe nicht mehr selbst, sondern Gott sei in der Seele, — sie sei mit ihm eins, ein Geist, ein Licht, halte einen göttlichen Sabbat, — sie wirke nicht mehr, sondern Christus werde in ihr gestaltet, geboren, erzogen, verfolgt, gekreuzigt, getötet usw.; 3. die Mystik binde sich in der theologischen Terminologie nicht an die symbolischen Bücher; 4. sie sei enthusiastisch; 5. die mystische Theologie sei dunkel und unverständlich; 6. sie trage ihre Sachen „nicht mit gewissen Schlüssen und Folgereien oder mit andern menschlichen Beweisgründen" vor; 7. die Mystiker seien untereinander uneins; 8. ihre Lehre sei von der platonischen Philosophie abhängig [1]); und schließlich 9. sie ziehe die Leute vom Gebrauch der Kreaturen, von menschlicher Gesellschaft und dem Dienst ab, der von allen Untertanen zum gemeinen Besten geschehen solle, und mache sie zu den nötigen Geschäften untüchtig.

3. Daß das Klima der Uebergangstheologie und der Aufklärung für die Mystik und ihre Würdigung nicht günstig war, wird man von vornherein erwarten. Das geringe Interesse der Zeit für die Mystik spiegelt sich schon darin wider, daß die „Theologia deutsch", die von 1597 bis 1734 nicht weniger als 24 Ausgaben erlebt hatte, von 1734 an 83 Jahre lang nicht ein einziges Mal wieder aufgelegt wird; die nächste Ausgabe stammt erst aus dem Jahre 1817. Von den theologischen Schriftstellern dieser Zeit ist der bekannte Kirchenhistoriker Johann Lorenz Mosheim, ein im allgemeinen durch maßvolles Urteil und Weitherzigkeit ausgezeichneter Mann, der Mystik sehr abgeneigt. Vor allem die Visionen der Mystiker sind ihm unsympathisch; sie entbehren aller Vernunft und Wahrheit; kein vernünftiger und nüchterner Mensch würde wahrnehmen, was die Mystiker schauen [2]). Der Verfasser der areopagitischen Schriften ist ein Fanatiker [3]). Tauler, Suso, Ruysbroeck sind zwar gute Leute, Freunde der Frömmigkeit, die das Volk vom Zeremoniendienst zur wahren

1) G. Arnold weiß S. 201 diesen Einwand nur so zu entkräften, daß er mit Faber Stapulensis den Spieß umdreht: Plato und die andern Heiden hätten ihre Weisheit „nächst dem in ihre Herzen geschriebenen Gesetz" den Propheten und den Aposteln entlehnt.

2) Instit. hist. eccl., 1755, 599 r.

3) Ibid. 168.

Tugend und zur Gottesliebe zurückzurufen suchten; doch fügt er diesem Zugeständnis gleich hinzu, daß sie an Schwäche der Urteilskraft litten und zu eingebildeten Visionen neigten [1]). Wir spüren in diesen Urteilen deutlich den Luftzug des 18. Jahrhunderts, nicht minder in der interessanten Theorie, die Mosheim über den vorchristlichen Ursprung der Mystik in dem heißen Klima des Orients entwickelt [2]).

Die Theologen der folgenden Generationen führen in ihrer Beurteilung der Mystik prinzipiell über Mosheim nicht hinaus und unterscheiden sich von diesem und untereinander nur dadurch, daß das Mischungsverhältnis von Ablehnung und relativer Anerkennung der Mystik etwas verschieden ist. Nicht gerade unfreundlich äußert sich Johann Salomo Semler gelegentlich der Behandlung des katholischen Quietismus des 17. Jahrhunderts über die „eingezogenen" Christen, die „mehr mit Gott umgegangen sind, der ins Verborgene sieht, als in der äußerlichen Kirche sich geschäftig gezeigt haben"; „eine wahre rechtmäßige Seelenruhe gibt es ja wohl auch unter den Christen, da sogar unter praktischen Philosophen, unter Essenern, Therapeuten und ihren Nachfolgern es der vorzüglichste Zweck ihrer moralischen Uebungen war" [3]). Wirken bei Semler seine pietistischen Jugendeindrücke und sein historischer Relativismus zu dieser relativen Schätzung der Mystik zusammen, so erklingen bei L. T. Spittler schrillere Töne. Die mittelalterlichen Mystiker gehören ihm zu der von jeher in der Kirchengeschichte vorhandenen „Gattung von Menschen, welche vor jedem deutlich aufgeklärten Religionsbegriff wie vom Blitz geschreckt zurückfuhren" usw. [4]). Zu dieser Auffassung der Mystik als einer Angelegenheit „unwissendfrommer" [5]) Männer paßt es, daß nach Spittler die Mystik etwas für die unteren Massen ist. Doch weiß auch dieser entschlossene Aufklärer, daß die Mystik „in den finsteren scholastischen Perioden des mittleren Zeitalters zuletzt noch einziges Labsal einer nach Religion dürstenden Seele wurde" und auch späterhin noch „manche edlere Seelen" in ihren Bann zog, als eine Quelle, „welche, obschon ein wenig trüb, doch noch den Durst löschte" [6]). Wesent-

---

1) Ibid. 595.

2) Comm. de rebus Christianorum ante Constantinum Magnum, 1753, 313—317.

3) Versuch eines fruchtbaren Auszugs der KG. III, 1778, 506.

4) Grundriß der Geschichte der christlichen Kirche 1782, 245 f.

5) So nennt er S. 313 den heiligen Bernhard.

6) Ebenda 389, 392, 439.

lich unfreundlicher äußert sich H. Ph. K. Henke [1]); doch unterläßt auch er nicht das Zugeständnis, daß, wenn irgendwo in der katholischen Kirche des Mittelalters, so bei den Mystikern Religion zu finden war [2]).

Im allgemeinen kann man sagen, daß der Widerspruch aller dieser Theologen gegen die Mystik mehr dem Gefühl für den Kontrast der eigenen religiösen Stimmung und Weltanschauung gegen die der Mystiker als einer völlig geklärten prinzipiellen Einsicht entsprang. Wie stark dieses Gefühl in diesem Zeitalter aber gewesen ist, ersieht man vielleicht am deutlichsten aus der Tatsache, daß ein sich so konservativ gebender Mann wie der Leipziger Professor Ernesti unter dem Beifall zahlreicher anderer Theologen für die Beseitigung der Lehre von der unio mystica aus der religiösen Unterweisung eintreten konnte, mit der Begründung, daß sie den Schulen der Mystiker entstamme [3]). In seiner Bekämpfung der unio mystica hat also Albrecht Ritschl an Ernesti in gewisser Hinsicht einen Vorgänger.

Auf ihren klaren theoretischen Ausdruck hat erst Kant den Widerspruch der Aufklärung gegen die Mystik gebracht. Ihm ist die Mystik Schwärmerei, Selbsttäuschung, Afterphilosophie [4]). „Ob nun Weisheit von oben herab dem Menschen (durch Inspiration) eingegossen oder von unten hinauf durch innere Kraft erklimmt werde, das ist die Frage. Der, welcher das erstere als passives Erkenntnismittel behauptet, denkt sich das Unding der Möglichkeit einer übersinnlichen Erfahrung, welches im geraden Widerspruch mit sich selbst ist (das Transzendente als immanent vorzu-

---

1) Allg. Geschichte der christlichen Kirche II [5] 1820, 237, 446; IV [4] 1806, 184 ff.

2) Indem die Aufklärer die Scholastik als Rationalismus, die Mystik als ein Schwelgen in unklaren, dunkeln Gefühlen betrachteten, belasteten sie die Theologie mit dem ein Jahrhundert lang weitergeschleppten Mißverständnis, es bestehe ein scharfer Gegensatz zwischen Scholastik und Mystik. Ganz folgerecht erregte ein Mann wie Bonaventura, der „Aufhellen der Begriffe und Vernünfteln mit dunkeln, andächtigen Gefühlen zu vereinigen suchte", ihre Verwunderung (vgl. Joh. Matth. Schröckh, Christliche KG 24, 1797, 442).

3) Hase, Hutterus redivivus [9] 302.

4) Religion innerhalb der Grenzen usw. (Werke ed. Hartenstein VI, 1868, 273.) Kants Vorrede zu Jachmann, Prüfung der Kantischen Religionsphilosophie in Hinsicht auf die ihr beigelegte Aehnlichkeit mit dem reinen Mystizismus (Hartenstein VII, 1868, 661).

stellen), und fußet sich auf eine gewisse Geheimlehre, Mystik genannt, welche das gerade Gegenteil aller Philosophie ist, und doch eben darin, daß sie es ist (wie der Alchemist), den großen Fund setzt, aller Arbeit vernünftiger, aber mühsamer Naturforschung überhoben, sich im süßen Zustand des Genießens selig zu träumen" [1]. In diesen Sätzen kommt Kants Auffassung der Mystik zu klarem Ausdruck. Kant denkt dabei vermutlich nicht an die klassische Mystik des Mittelalters, mit der er sich kaum näher beschäftigt haben dürfte, sondern an neuere theologische Mystiker [2]. Daß die Mystik Frömmigkeit, Gefühl ist, bleibt bei ihm zwar nicht völlig unbeachtet [3], aber in erster Linie ist ihm Mystik Lehre, System. Und zwar hält er sie für eine unklare, undurchdachte Lehre, die notwendig an der kritischen Erkenntnistheorie scheitert.

Zu den Gegnern der Mystik gehört auch Herder, der sich sehr temperamentvoll über sie ausgesprochen hat. „Hüten Sie sich", ruft er seinen Lesern zu, „vor dem heißen Schwefelbade des Mystizismus, der in älteren und neueren Zeiten seinen dumpfen, erstickenden Nebel auch über . . . die lebendigsten, blühendsten Lehren des Christentums ausgebreitet hat. Aus der Thebaischen Wüste ist der zehrende, erstickende Ostwind gekommen, nicht vom Himmel, nicht vom Geiste des Lebens. In die Wüste gehört er auch" [4]. Herder leugnet nicht, daß die Mystik auch Gutes bewirkt habe; sie habe zur Einkehr in sich selbst gewöhnt, die Empfindungen verfeinert, sie sei eine Vorläuferin der Metaphysik des Herzens. Aber trotzdem: „Glücklich daß die Zeiten beinahe vorüber sind, in welchen dies Opium Arznei war und leider sein mußte" [5]. Stimmt dies Urteil mit dem der Aufklärung überein, so hat es doch im Munde Herders einen eigenen Klang: bei ihm verbindet sich das kritische Urteil über die Mystik mit einer weit stärkeren persönlichen Religiosität. Der

1) Vorrede zu Jachmann.

2) In der Dissertation von Willmanns, De similitudine inter Mysticismum purum et Kantianam religionis doctrinam, gegen die Jachmanns Buch gerichtet ist, wird Robert Barclays Theologiae vere christianae apologia (1673) für den Inbegriff des reinen Mystizismus erklärt; auch Jachmann S. 18 nennt Barclay als eine der Quellen seiner Kenntnis der Mystik.

3) Vgl. seine Analyse der Bekehrung nach pietistischer Auffassung im „Streit der Fakultäten" (Hartenstein VII, 1868, 370—376).

4) Briefe das Studium der Theologie betreffend (Suphan X 357).

5) Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit II [3], 1828, 505 f.

Zug zu tieferer individueller Frömmigkeit hat Herder also nicht der Mystik in die Arme getrieben.

4. Seit dem Aufkommen der Romantik und besonders mit dem Auftreten Schleiermachers stellten sich gänzlich veränderte Voraussetzungen für das Verständnis und die Beurteilung der Mystik ein. In demselben Jahre (1800), aus dem die oben angeführten Sätze Kants stammen, schreibt Schleiermacher an Brinkmann über Jacobi: „Der scheinbare Streit der neueren Popularphilosophie gegen den Mystizismus hat ihm (Jacobi) die falsche Meinung beigebracht, als ob es in der Tat einen Streit zwischen der Philosophie und der Mystik geben könne, da doch im Gegenteil jede Philosophie denjenigen, der so weit sehen kann und so weit gehen will, auf eine Mystik führt“[1]). An dieser Aeußerung ist nicht bloß der diametrale Gegensatz zu Kant bemerkenswert, sondern nicht minder die Art der Verwendung des Wortes Mystik. Schon der unbestimmte Artikel („eine“ Mystik) zeigt, daß Schleiermacher nicht an die eigentliche Mystik denkt, sondern das Wort in einem weiteren Sinne gebraucht[2]). Wie es zu diesem Sprachgebrauch gekommen ist, bleibt noch zu untersuchen; nur so viel ist klar, daß diese Verschiebung des Begriffs des Mystischen sich im 18. Jahrhundert vollzogen hat[3]). Die Folge dieses neuen Sprachgebrauchs war, daß man nun vieles als „mystisch“ bezeichnete, was in Wirklichkeit allgemein christlich oder allgemein religiös war.

Die nächsten Jahrzehnte zeigen uns eine steigende Verwirrung in der Verwendung der Begriffe „Mystik“ und „Mystizismus“. Sie werden geradezu theologische Schmähwörter, mit denen man „das mißliebige Zuviel des Glaubens“ beim Gegner brandmarkte[4]). „Einerseits“, schreibt K. J. Nitzsch[5]), wurde „dies Wort in gleicher Bedeutung wie Schwärmer und Fanatiker gebraucht, anderseits als Grenzpfahl für das Reich des alltäglichen Verstandes gegen jede Lehre ausgesteckt, welche von einer objektiven Wahrheit, von einem immanenten

1) Aus Schleiermachers Leben IV, 1863, 73.

2) So bezeichnet Schleiermacher bekanntlich seine eigene Erlösungslehre als mystisch (Der christliche Glaube [2] § 100_3, 101_3).

3) Noch Gottfried Arnold versteht unter Mystik im weiteren Sinne ganz etwas anderes wie Schleiermacher und die Gegenwart; seine Definition der Mystik im engeren Sinne entspricht dagegen, mag sie uns auch im Einzelnen nicht genügen, unserem heutigen Sprachgebrauch.

4) K. Ullmann, Das Wesen des Christentums [4] 1854, 214.

5) System der christlichen Lehre [4] 1839, 32.

Denken, oder von der Unmittelbarkeit der göttlichen Wirkungen und Mitteilungen weiß, so daß wenig fehlt, daß nicht nur Herder, Hamann, Claudius, sondern auch Lessing, ja Kant und Fichte zu argen Mystikern werden." Besonders die zwanziger und dreißiger Jahre brachten einen sehr lebhaften literarischen Streit über Mystizismus und Mystik, dessen Einzelheiten aber heute höchstens zur Charakteristik der damals in der Theologie herrschenden Verworrenheit von Interesse sein könnten [1]). Die Unklarheit beruht vor allem darauf, daß man die Mystik zu definieren suchte, ohne sie historisch zu kennen, und daß man in die Definition die eigene praktische Stellungnahme zur Mystik, sei es die polemische, sei es die apologetische verflocht. Die im Gegensatz zum Rationalismus aufkommenden Richtungen wurden nicht bloß von ihren Gegnern „mystisch" gescholten, sondern nahmen selbst dieses Prädikat für sich in Anspruch. Hier lebte einfach die vornehmlich durch Tersteegen verbreitete Auffassung fort, daß das evangelische Christentum mystisch sei [2]). Selbst die Rationalisten vermochten sich dieser Auffassung nicht ganz zu entziehen. Ein Mann wie Wegscheider stand zwar, wie man ohne weiteres erwarten wird, der Mystik überwiegend ablehnend gegenüber. Das klingt durch seine Definition des „Mystizismus" deutlich hindurch. Er betont z. B., daß der Mystizismus die Gesetze der „gesunden Vernunft" vernachlässigt oder verschmäht, daß er sich leicht in Religionsschwärmerei oder Fanatismus verirrt. Aber auf der andern Seite will auch Wegscheider nicht bezweifeln, daß durch lebhaftere fromme Gefühle und Erregung der Phantasie die Religion im Geiste unterstützt werde, und daß selbst die Bemühung um eine gewisse moralische Verbindung mit Gott (Joh. 17 21) der wahren Religion nicht fremd sei; doch gebe es da gewisse Grenzen. Die Religion im subjektiven Sinne habe immer etwas Mystisches oder Geheimnisvolles an sich [3]). — Auf der andern Seite erklärt K. J. Nitzsch: „Es leuchtet ein, daß der religiöse, der gläubige Mensch als solcher ein Mystiker ist." „Die innerliche Lebendigkeit der Religion ist allezeit Mystik. Und die christlichen Begriffe der Erleuchtung, Offenbarung, Menschwerdung, Wiedergeburt, des Sakraments und der Auferstehung sind wesentlich mystische Begriffe."

---

1) Vgl. die Literaturangaben bei Wegscheider, Institutiones theologiae christianae dogmaticae [8] 1844, 23—25.

2) Vgl. A. Ritschl, Geschichte des Pietismus I, 490.

3) S. 21.

Ausartungen der Mystik — Nitzsch bezeichnet solche mit dem Worte „Mystizismus" — lehnt er ab [1]). — Nicht ganz so zustimmend verhält sich Tholuck, der uns als einer der Lehrer Wilhelm Herrmanns in unserm Zusammenhange von Interesse ist [2]). Er stimmt zwar einen fast überschwänglichen Hymnus auf die Mystik an, fühlt aber doch bereits, daß das Verhältnis der Mystik zum evangelischen Christentum ein Problem darstellt, das sich nicht mit der einfachen Gleichsetzung beider Größen erledigen läßt. Auch die vollkommenste Mystik sei „im Verhältnis zum evangelischen Christentum nur Schatten". Durch die Spekulation, d. h. das folgerichtige Denken, werde die Mystik, aber nicht das evangelische Christentum gefährdet. Ferner sei der „Gott, den der Mystiker nur kennt als den innigsten Grund seines eigenen Daseins, als den tiefsten Urquell seines Geistes, kein freundlicher"; Grausen müsse den Menschen befallen, „der bei tieferem Hineinblicken in seinen Geist hinter demselben wie durch einen leichten Schleier ein fremdes Antlitz erblickt". Dazu kommt der Unterschied in der Auffassung der Sündenvergebung; um diese zu erlangen, müsse der Mystiker erst sich selbst „aus dem Geschaffenen herausziehen und sich in Gott versenken; so hängt die Vergebung von den Werken ab". Ueberhaupt könne die Mystik „doch nicht von den feinen Ketten der Selbstsucht befreien". „Die Mystik kann Freunde, ja sie kann Brüder Gottes bilden, aber keine Kinder Gottes!" — So sehr diese Ausführungen unter dem unklaren Begriff der „Mystik" leiden, den Tholuck voraussetzt [3]), so bemerkenswert sind doch die hier vorliegenden ersten Ansatzpunkte zu einer Kritik. —

Eine Klärung der Auffassung und Beurteilung der Mystik wurde erst durch die allmählichen Fortschritte der geschichtlichen Forschung möglich. Die geschichtliche Erforschung der Mystik ist nun aber keineswegs, wie man denken könnte, sogleich mit der Romantik erwacht. Wie dürftig noch in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts das geschichtliche Wissen um die Mystik war, zeigt ein Blick etwa in Hegels

---

1) S. 34.

2) Vgl. den Abschnitt über „das Verhältnis des evangelischen Christentums zur Mystik" in Tholucks Buch „Blütensammlung aus der morgenländischen Mystik", 1825, S. 18—28.

3) Tholuck denkt nur an „die Mystik in abstracto" und das Gesagte soll nicht mit derselben Schärfe von solchen gelten, die mit der Mystik vieles aus dem Evangelium verbunden haben (vgl. S. 26).

Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie [1]) oder in Schleiermachers auch im übrigen nicht gerade durch sonderlich intime Kenntnis der Vergangenheit sich auszeichnende Vorlesungen über die Geschichte der christlichen Kirche [2]). Vom Meister Eckart wußte man schon im 15. Jahrhundert kaum noch etwas; in den Kirchengeschichten des 18. und des beginnenden 19. Jahrhunderts fehlt selbst sein Name. Auch von Suso wußte man nicht viel. Nur der Areopagite und Tauler waren näher bekannt. Erst in der Spätromantik wird das Interesse für die mittelalterlichen Mystiker wieder rege. Es war zunächst kein rein historisches, sondern ein praktisch-religiöses Interesse. Man braucht nur die Namen von Franz v. Baader und Joseph v. Görres zu nennen, um diese Behauptung zu belegen. 1829 veranstaltete Diepenbrock in Regensburg einen Neudruck der lateinischen Schriften Susos, die seit 1555 nicht wieder aufgelegt worden waren; Görres war an der Ausgabe beteiligt. Baader zog nicht bloß den Görlitzer Schuster wieder ans Licht, den Fichte noch für einen Narren erklärt hatte [3]), er wies auch zuerst wieder auf den Meister Eckart hin; zunächst besaß man von diesem aber nur das Wenige, was im Anhang der Baseler Ausgabe der Predigten Taulers von 1521 (zweite Ausgabe 1522) zu lesen stand; erst Franz Pfeiffers Ausgabe von 1857 schuf Wandel [4]). Görres' großes Werk über die Mystik [5]), nach Stil wie Anschauung eines der sonderbarsten Bücher des 19. Jahrhunderts, zeigt, wie die Beschäftigung mit dem historischen Stoff zunächst aufs engste mit der rückläufigen religiösen Strömung der Zeit nach 1815 zusammenhing. Doch setzte sich allmählich ein unbefangeneres geschichtliches Verständnis der Mystik durch. Das spiegelt sich im Sprachgebrauch wider; er ist bereits am Anfang der fünfziger Jahre so weit geklärt, daß man nicht mehr jeden mißliebigen Theologen als Mystiker bezeichnete [6]). Der neuentdeckten Größe, der mittelalterlichen Mystik, stand man aber in diesen Jahrzehnten um so mehr mit Sympathie gegenüber, als man auch die Beziehungen Luthers zur Mystik wieder entdeckt

1) Werke Bd. 15, ² 1844, S. 174.
2) Sämtliche Werke I 11, 1840, S. 499—502, 617.
3) Deutsch, RE ³ 19, 644.
4) Vgl. A. Lasson, Meister Eckhart 1868, 47.
5) Die christliche Mystik, 4 Bde., 1836—1842.
6) Ullmann, Wesen des Christentums ⁴ 1854, 214.

hatte und, wie das bei neuen Entdeckungen üblich ist, sogleich bedeutend überschätzte [1]).

5. Dies etwa war der Stand der Dinge, als Albrecht Ritschl auf den Schauplatz trat und eine der herrschenden Auffassung scharf entgegengesetzte Beurteilung der Mystik vortrug [2]). Es war Ritschl dabei um ein Doppeltes zu tun. Erstens kämpft er für eine klare, geschichtsgemäße Fassung des Begriffs Mystik, also gegen das dilettantische Kokettieren mit dieser Größe. Sie zeigt „einen ganz bestimmten Gedankengehalt und eine geschichtlich abgegrenzte Gestalt"; man darf ihr nicht einen andern Inhalt unterlegen, „um durch Liebhaberei für den Titel zu glänzen". Zweitens aber, und das ist ihm die Hauptsache, bekämpft er auf der ganzen Linie das Vorurteil, Mystik und Luthertum seien nächst verwandt. Die Mystik sei im Gegenteil „die prononzierte Stufe der katholischen Frömmigkeit", überdies „ein Absenker des Neuplatonismus", der „Ausdruck des an seiner Grundlage verzweifelnden Heidentums und eben deshalb an sich unterchristlich". Ihre Merkmale sind Weltflucht, Weltverneinung, ekstatische Vereinigung mit Gott. Luthers Anschauung vom christlichen Leben ist der mystischen, mönchischen, gerade entgegengesetzt, wie vor allem seine Beurteilung des Wertes des Sittlich-Guten und seine Stellung zur Welt zeigen. Gemeinsam ist der Mystik und dem lutherischen Rechtfertigungsglauben allerdings das Problem, wie man der Seligkeit gewiß werden könne; aber die gleichen Worte haben hier und dort eine ganz verschiedene Bedeutung. Daher darf man auch die Einwirkung der Mystik auf Luther und seine Anerkennung Taulers und des Frankfurters nicht überschätzen. Ein Hauptmerkmal für den Unterschied beider Größen ist, „daß mit dem Eintreten in mystische Zustände oder Bestrebungen der Spielraum des gepredigten Wortes und der Gnadenverheißungen, also die notwendige Unterordnung unter die öffentliche Offenbarung in der Kirche überschritten sein soll und vergessen werden darf" [3]).

1) Ullmann, Reformatoren vor der Reformation [1] 1842, II 232, 251, 265 ff.

2) Zuerst in einem Vortrage von 1853 (vgl. Otto Ritschl, Albrecht Ritschls Leben I, 1892, 217 f.), später an zahlreichen Stellen seiner beiden Hauptwerke, zusammenfassend Geschichte des Pietismus I 28.

3) Auf die lebhaften Kämpfe, die Ritschl mit diesen Aufstellungen hervorgerufen hat, kann ich hier nicht eingehen. Nicht wenige Angriffe entsprangen

An die Auffassung Albrecht Ritschls knüpft Wilhelm Herrmann an. Auch Herrmann [1]) folgt nicht jenem weiten Sprachgebrauch, nach dem die Mystik die Ueberzeugung ist, „mit Gott in einem wirklichen Verkehr zu stehen"; diese Ueberzeugung sei „keine Besonderheit der Mystik"; denn ohne sie gebe es überhaupt keine Religion. Er versteht also mit Ritschl unter Mystik eine bestimmte geschichtliche Größe. Diese ist ihm „auf jeden Fall eine religiöse Erscheinung von hoher Vollendung"; zu Denifles Blumenlese aus den deutschen Mystikern und Gottesfreunden des 14. Jahrhunderts bemerkt er, daß diese Mystik zwar gut katholisch sei, daß es aber ein schlechtes Zeichen wäre, „wenn ein evangelischer Christ dieses Buch nicht als Mittel zur Anregung der Andacht benutzen könnte. Eine Gestalt der Religion von so hoher Vollendung muß jeden frommen Menschen mächtig erregen. Wir müssen uns eingestehen, daß wir, wenn wir eine andere Art der Religion zu haben meinen, auf jeden Fall noch lange nicht die Durchbildung erreicht haben, wie sie der Katholizismus in jener Mystik besitzt." Besonders rühmt

---

bloßem Mißverständnis. Die Tatsache, daß Ritschl seine historischen Erkenntnisse in den Dienst seiner kritisch-reformatorischen Arbeit an der kirchlichen Dogmatik stellte, und die andere, daß sein ausgeprägter kirchlicher Sinn, das Erbteil seines väterlichen Hauses, ihm das Auge für den unkirchlichen Zug der Mystik schärfte, beweisen an sich natürlich nicht, daß seine Beurteilung der Mystik historisch nicht zutreffe. Das Problem des Verhältnisses Luthers zur Mystik hat er auf alle Fälle richtiger angefaßt als die vor ihm das Feld beherrschenden Theologen, mögen wir auch heute das feine Gewebe der religiösen Gedankenwelt Luthers schärfer erkennen und die einzelnen Fäden bestimmter verfolgen, als es Ritschl möglich war. Und der Versuch, den Ausdruck „Mystik" auf bestimmte geschichtliche Größen einzuschränken, wird gewiß auch weiterhin Nachahmung finden, so wenig er auch bisher durchgedrungen ist. Es bleibt uns ja unbenommen, den Kreis der Mystik etwas weiter zu ziehen, als Ritschl, unberührt von der Religionsgeschichte, ihn gezogen hat; aber wohin kommen wir, wenn wir selbst in den Worten des Psalmisten: „Wenn ich nur Dich habe" usw. Mystik finden wollen, sei es auch „nur im weiteren Sinne" (vgl. ChrW 1913, 846). Daß manche Einzelheiten von Ritschls Aufstellungen über die Mystik anfechtbar sind, bedarf keines Wortes; dahin gehört „das an seiner Grundlage verzweifelnde Heidentum", die Mystik als die „prononcierte Stufe katholischer Frömmigkeit" und Anderes.

1) Verkehr des Christen mit Gott, Kap. 1. Ich referiere fast durchweg mit Herrmanns eigenen Worten, auch wo ich das Satzgefüge geändert und daher keine Anführungszeichen gemacht habe.

Herrmann ihre Fähigkeit, „persönliches Leben zum Gegenstand der Beobachtung und Darstellung zu machen".

Freilich muß der evangelische Christ eine ganz andere Art des Verkehrs mit Gott suchen; er muß die Mystik verlassen. Denn in der Mystik wird das Einwirken Gottes auf die Seele lediglich in einer als unmittelbares Ergriffensein von Gott gedeuteten Gefühlserregung gefunden, „ohne daß dabei irgend etwas Aeußeres mit klarem Bewußtsein erfaßt und festgehalten wird, ohne daß der positive Inhalt einer die Seele beherrschenden Anschauung Gedanken rege macht, in denen sich das geistige Leben erhöht". In der mystischen Frömmigkeit führt Christus den Menschen „nur bis an die Schwelle der Seligkeit", dann muß er „mit allem Aeußeren der Seele entschwinden". Der Glaube an die Offenbarung Gottes in Christus bestimmt dann nicht mehr entscheidend die religiöse Praxis. „Aus einer Gefühlserregung, von der immer nur das Eine gesagt werden kann, daß Gott darin die Seele berühre, vernehmen wir nicht den Erlöser, der in der Geschichte zu uns gekommen ist. Gott ist dann eine verborgene rätselhafte Macht, aber nicht Christi uns verständlicher und vertrauter Wille." „Alle die dunkeln Vorstellungen von einem Unendlichen, in dem die Züge des innern Lebens Jesu nicht mehr zu erkennen sind, zeigen uns nicht den lebendigen Gott der Offenbarung, sondern den wesenlosen Schatten der Natur, über die der Christ hinauskommen soll." Von dem in der Mystik erlebten Gott kann nur gesagt werden, daß er nicht Welt ist; „dann ist aber auch die Vorstellung der Welt das einzige, was bei dem Gedanken an Gott die Seele b wegt", und „darum geht die Mystik so häufig in Pantheismus über". Ai ch eine noch so mächtige Gefühlserregung kann den Menschen nicht bereichern oder ihm eine neue Existenz verschaffen; das kann nur die geschichtliche Offenbarung in Christus. Hat der Mensch aber erfahren, „wie er durch Christus allein über sein bisheriges Wesen erhoben wird, so kann er nicht glauben, daß ein anderer lediglich durch Einkehr in sich selbst dasselbe erreichen kann; er muß „das mystische Erleben Gottes für Täuschung halten". Ueberdies entwertet der Mystiker, der für sich selbst in einem besondern Vorgang seiner Seele Gott erlebt, dadurch die Offenbarung Gottes in der Geschichte, die nicht für ihn selbst, sondern für die ganze Gemeinde geschehen ist.

Der Verdeutlichung dieser Gedanken dienen einige Ausführungen über die Stellung der Mystik im Rahmen der katholischen

und eines weit verbreiteten Typus der protestantischen Frömmigkeit. Herrmann erblickt eine Eigentümlichkeit des Katholizismus darin, daß alles „spezifisch Christliche“, alles „was mit dem positiven Christentum zusammenhängt“, ein bloßes „Vorbereitungsmittel“ für die mystische Frömmigkeit ist, deren Formen nicht dem Neuen Testament, sondern der absterbenden Antike entstammen. Wird so das Dogma durch die Mystik entwertet, so wird anderseits die Last des Dogmas erträglich, wenn der Fromme weiß, daß es letzten Endes doch dahinsinkt und er im mystischen Erleben zur Freiheit der Seele in Gott gelangt. Ueberdies verträgt sich die Umwandlung des Geschichtlichen am Christentum in ein unverständliches Mysterium, nämlich das Dogma, sehr wohl mit der mystischen, als wunderbar gedachten Frömmigkeit. — Aehnlich steht es nach Herrmann im Protestantismus. Solange man das Geschichtliche am Christentum in der Form des modifizierten katholischen Dogmas, also eines unverständlichen Mysteriums, festhält, verbleibt man bei der Mystik, als einem heilsamen Gegengewicht gegen die Last des Dogmas. „Das ist genau die Haltung, deren große Vertreter die Bettelmönche des 13. und 14. Jahrhunderts sind.“ Wenn „auch evangelische Theologen meinen, sich von der Mystik nicht scheiden zu können, so geben sie in Wahrheit zu, daß sie sich vom katholischen Christentum nicht scheiden können“. Bei ihnen sind das kirchliche Dogma von Christus und das höchste religiöse Leben nur lose miteinander verbunden; dieser Christus „kann in den innersten Vorgang des religiösen Lebens nicht hineingenommen werden. Wenn dieses Christentum, getragen vom echtesten religiösen Triebe, zu seinem Ziele gelangt, ist es entchristlicht.“ Von diesem Gedanken aus verstehen wir die Formulierung der Ueberschrift des 1. Kapitels von Herrmanns „Verkehr des Christen mit Gott“: „Der Gegensatz der christlichen Religion zur Mystik.“

Geistige Größen lassen sich durch Herausarbeitung ihres Gegensatzes zu andern geistigen Größen am klarsten darstellen. Herrmann konnte seine eigene Position nicht klarer umschreiben als dadurch, daß er ihren Gegensatz zur Mystik scharf herausarbeitete; sie hat keinen schärferen Gegensatz als die mystische Frömmigkeit. Man versteht Herrmann natürlich nicht, wenn man ihm einen ihm fremden Begriff von Mystik unterschiebt. Die von Herrmann als Ideal verkündigte Frömmigkeit ist durch die Berührung mit der überwältigenden „Tatsache“ des „inneren Lebens Jesu“ ausgelöstes,

höchst gesteigertes persönliches Leben; Mystik, wie er sie versteht, ist das Einströmen der Seele in die abstrakte, jenseitige, nur als unendlich, als Nicht-Welt zu charakterisierende Gottheit. Daß diese „Mystik" hellenisches Gut in sich birgt — eine Tatsachenfeststellung, die an sich für uns Heutige noch keinerlei Bewertung einschließen würde —, hat bereits Luther und hat auch das 17. und 18. Jahrhundert gewußt; aber niemals vor Ritschl und besonders vor Herrmann ist mit einer gleichen Energie und Schärfe des religiösen Denkens der Kontrast der spezifisch christlichen, d. h. eminent geschichtlich-ethischen Religion gegen die uralte Naturreligion — das ist die Mystik, von der hier die Rede ist — herausgearbeitet und die Konsequenz für die protestantische Dogmatik gezogen worden. Daß damit nicht bloß der eigentliche Nerv, das eigentlich Originale der Religiosität Luthers, sondern auch die Substanz des Evangeliums Jesu erfaßt ist [1]), scheint mir ohne weiteres deutlich.

---

1) Vgl. die feine Gegenüberstellung des Gotteserlebnisses Jesu und der religiösen Erlebnisse der hellenistischen Mystiker wie Plotin bei Hermann Schwarz, Der Gottesgedanke in der Geschichte der Philosophie, 1913, 121 f. 132.

Ist die Kirche in erster Linie eine Bekennergemeinschaft oder eine Bekenntnisgemeinschaft?

Von Professor D. Friedrich Mahling in Berlin.

Ueber das Wesen der Kirche hat sich mein verehrter Lehrer, D. Wilhelm Herrmann, dessen Vorlesungen und Seminar ich in den Jahren 1884—86 in Marburg besucht habe, und dessen Schriften und Aufsätze ich zum größten Teil, und zwar dankerfüllt für vielseitige Anregung und Belehrung und, wie ich hoffe, sagen zu dürfen, mit innerem Gewinn gelesen habe, meines Wissens nirgends ausführlicher im Zusammenhang ausgesprochen, wenn er auch an einzelnen Punkten darauf zu sprechen gekommen ist[1]).

Ich möchte an dieser Stelle das Wesen der Kirche nach der Seite behandeln[2]), wie es in der Fragestellung zum Ausdruck gebracht ist: Ist die Kirche in erster Linie eine Bekennergemeinschaft oder eine Bekenntnisgemeinschaft? Die These, daß die Kirche in erster Linie eine Bekennergemeinschaft ist, habe ich in meinem Vortrag

---

1) Ich erwähne in dieser Beziehung folgende Ausführungen besonders: Die Gewißheit des Glaubens und die Freiheit der Theologie, 1887. Der geschichtliche Christus der Grund unseres Glaubens. Z. Th. u. K. 1892, S. 232 ff. Worum handelt es sich im Streit um das Apostolikum? Leipzig 1893. Ergebnisse des Streites um das Apostolikum. Z. Th. u. K. 1894, S. 251 ff. Ethik [2] 1901, bes. S. 144 ff. Der Verkehr des Christen mit Gott [5] 1908, S. 7 ff. und S. 150 ff. Von der dogmatischen Stellung des Kirchenregiments in den deutschen evangelischen Kirchen. Antwort an L. Ihmels. Z. Th. u. K. 1908, S. 389 ff. Christlich protestantische Dogmatik. Kultur der Gegenwart 1909, bes. S. 156 und S. 165. Die mit der Theologie verknüpfte Not der evgl. Kirche und ihre Ueberwindung. Rel.-gesch. Volksb. IV, 21. 1913.

2) Ich darf wohl bemerken, daß ich den vorstehenden Aufsatz im August 1916, ehe der Vortrag von D. Zöllner erschienen war, geschrieben habe.

bei der Begründungsversammlung der Konferenz deutscher evangelischer Arbeitsorganisationen vom 22. Februar 1916 vertreten, und möchte sie hier zu begründen versuchen.

Ich wähle den Ausdruck: Bekennergemeinschaft, und nicht etwa den: Gemeinschaft der Gläubigen, weil in dem ersteren die Beziehung zu dem Bekenntnis deutlicher hervortritt, und weil der zweite durch das Mißverständnis des Wortes „Gläubige“ leicht gefährdet ist.

Jesus hat Jünger, Schüler, um sich gesammelt, welche seine Bekenner sein sollten. Damit sollte nicht nur gesagt sein, daß sie öffentlich bekennen sollten durch ihr Wort, daß er ihr Lehrer sei und sie ihm ihre Erkenntnis verdankten, sondern es sollte ein viel tieferes, persönliches Verhältnis zu ihm dadurch zum Ausdruck gebracht werden. Das Wort ὁμολογεῖν Mt. 10 32 weist uns durch seine Verbindung ἐν ἐμοί darauf hin, daß hier etwas ganz Anderes ausgesagt sein sollte, als ein bloßes Wortzeugnis für Jesus. Vor dieser Auffassung warnt uns einmal die Bedeutung des Wortes ὁμολογεῖν, das (nach Pape) mit dem Dativ der Person: übereinstimmen, zustimmen, heißt; ebenso der Gegensatz ἀρνεῖσθαι, der ein Abschlagen, Verweigern, Neinsagen, ein sich Weigern ausdrückt. Auch der Inhalt des Satzes V. 33 ἀρνήσομαι κἀγώ macht deutlich, daß es sich hier nicht um ein Lügen handelt im Gegensatz zum Eingestehen der Wahrheit, etwa in dem Sinne: wer eine richtige Aussage über mich macht, und wer eine falsche, wider die Wahrheit verstoßende Aussage über mich ausspricht. Vielmehr ist hier die Rede davon, daß sich jemand mit seiner ganzen Person zu Jesus bekennt, vor allem mit seinem Wollen, mit seiner Gesinnung, mit seiner Tat; zu ihm wird Jesus sich auch bekennen. Das ἀρνεῖσθαι charakterisiert den Gegensatz: wer sich nicht zu mir bekennt, wer mir die Zugehörigkeit versagt, zu dem werde ich mich auch nicht bekennen, d. h. mit anderen Worten: ich werde die Freiheit seines Entschlusses anerkennen und respektieren. In der Aussendungsrede an die Jünger besagt aber gerade dieses Wort sehr viel: bei ihrer Missionsarbeit sollen die Jünger niemanden vergewaltigen oder zwingen, sondern den Sinn ihres Meisters darin erkennen, daß allein ein freiwilliges, offenes, vertrauensvolles Sich-Anschließen an ihn von ihm als wertvoll betont wird; wer sich so zu ihm bekennt, zu dem wird er sich auch bekennen.

Dieses Werben Jesu um ein freies Vertrauen, dieses Warnen

vor jeder bloßen Aeußerlichkeit und jedem Zwang stimmt nun mit der ganzen Verkündigung Jesu überein.

Im Mittelpunkt derselben steht das Reich Gottes. Man verbaut sich nach meiner Meinung das Verständnis der Predigt Jesu, wenn man die βασιλεία θεοῦ als eine Größe faßt, deren Verwirklichung in der Endzeit stattfinden soll, und nicht vielmehr als einen Zustand, der gegenwärtig und zwar im Inneren des Menschen erreicht werden soll. Die βασιλεία θεοῦ ist das Königtum Gottes im Inwendigen des Menschen; es ist der Vorgang der Aufrichtung der Königsherrschaft Gottes in einem Menschenherzen, die Herstellung der Willenseinheit mit Gott, und zwar so, daß sich der Mensch demütig dem Willen Gottes unterwirft, daß er bereit ist, ihn in allen Stücken zu erfüllen, und sich von allem Außer- oder Widergöttlichen abzuwenden. Das μετανοεῖν ist nicht allgemein eine Aenderung des Denkens, sondern eine Aenderung der Willensrichtung. Diese aber kommt in einem Menschen dadurch zustande, daß er sich der Botschaft Jesu nicht verschließt, sondern sich ihm anvertraut, damit Jesus in ihm diese Willensherrschaft Gottes zustande bringe. Die einzige Voraussetzung dafür ist die Tatsache, daß jemand aus der Wahrheit ist. Die Wahrheit ist die Uebereinstimmung der Wirklichkeit mit dem sittlichen Ideal. Wahr sein heißt: in seinem Inneren, in seinem Wollen, Denken, Handeln so sein wollen, wie man sein soll. Die sittliche Selbstbesinnung auf das, was der Mensch seinem Wesen, seinem Beruf nach sein soll, und das lautere sittliche Streben, diesem Ziel nahezukommen, ist die einzige Voraussetzung, die Jesus angibt und an der er festhält, wenn jemand zu Gott kommen will[1]). Die Verwirklichung dieses Sehnens, die tatsächliche Gottesherrschaft gibt er den Menschen, die sich nun von solchem inneren Verlangen erfüllt ihm in die Arme werfen mit dem festen Vertrauen, daß er sein Wort an ihnen einlöst.

Und zwar ist mit dieser Königsherrschaft Gottes im Menschen nicht ein neues Gesetz dem Menschen auferlegt, sondern ein neues Leben wird ihm gegeben; Gott selbst tritt mit seinem Geist in diesem Menschen in Wirksamkeit; es ist eine solche Umwandlung im Inneren des Menschen, daß es als ein Versetztwerden in eine

1) Ein von Herrmann immer wieder hervorgehobener und verwerteter Gedanke.

neue Welt, als das Hinübergetragenwerden in ein neues inneres Leben, d. h. als ein Wiedergeborenwerden bezeichnet werden kann. Der aber, welcher diese Wiedergeburt im Menschen vermittelt, ist Jesus.

Diese Gedanken treten uns völlig einheitlich in der Verkündigung Jesu gegenüber, bei den Synoptikern genau so, wie bei Johannes. In gleicher Weise auch die folgenden:

Der Mensch, der sich Jesus anvertraut und in welchem das neue Geistesleben in der Königsherrschaft Gottes aufkeimt, kann vor sich und Anderen den Beweis dafür nur liefern, wenn sein Leben ein Leben des sittlichen Ernstes und der sittlichen Tat wird. Die schlichte Erfüllung der göttlichen Gebote in dem so einfachen und doch so unendlich tiefen Verständnis, wie es Jesus gehabt und kundgetan hat, ist der Beweis für die Wahrhaftigkeit und Wirklichkeit des inneren Vorgangs, oder, kurz nach der Bergpredigt zusammengefaßt, ein Leben, in welchem der Mensch sich die Aufgabe gestellt sieht und nach ihrer Erfüllung ringt, vollkommen zu sein in der Liebe, in der Reinheit, in der Wahrheit und in der Treue. So erscheint mir Gottes heiliger Liebeswille, wie er in Jesus auf mich gerichtet ist, wie er in ihm offenbar wird, und mich nun durch ihn mit Geist und Leben erfüllt, so daß ich Gott im Geiste und in der Wahrheit, d. h. in der Uebereinstimmung meines äußeren Wandels mit dem mir gewordenen inneren Gnadengeschenk anbeten darf. Ein Bekenner Jesu sein heißt also sich mit der Hingabe des ganzen eigenen Ich Jesu als Retter und Helfer, als Erlöser und Herrn anvertrauen, und davon in Wort und Wandel Zeugnis ablegen.

Das ist die frohe Botschaft, die Jesus den Menschen mitteilt: ich gebe euch Gottes Geist und Leben, indem ich in euch die Königsherrschaft Gottes herstelle. Er verlangt von keinem, der zu ihm kommt, mehr, als daß er selbst danach innerlich Verlangen hat, und ihm das einzige Vertrauen entgegenbringt, daß er dies Evangelium auch bei ihm in die Tat umsetzt. Jesus verlangt kein Urteil über seine Person als die Voraussetzung dafür, daß er in einem Menschen seine Arbeit beginnen und verwirklichen kann.

Schon Erich Haupt hat in seiner vorzüglichen kleinen Schrift: „Die pädagogische Weisheit Jesu in der allmählichen Enthüllung seiner Person" (Gütersloh 1880) darauf hingewiesen, wie bedeutungsvoll in dieser Beziehung die Nathanaelgeschichte Joh. 1 43 ff.

ist. Nathanael nennt Jesum V. 49 Gottes Sohn; Jesus antwortet V. 51 mit der Selbstbezeichnung Menschensohn, und stellt das, was Nathanael erlebt hat, dem gegenüber, was er erleben soll, mit den Worten: μείζω τούτων ὄψῃ. Jesus lehnt das Urteil des Nathanael σὺ εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ nicht ab, weil es ein unrichtiges oder verkehrtes nach seiner Meinung ist; er selbst hat den Anspruch erhoben und festgehalten, υἱὸς τοῦ θεοῦ zu sein. Aber die Aussage des Nathanael war ein bloßes enthusiastisches Reden, kein aus der eignen Erfahrung, aus dem Umgang mit Jesu herausgewachsenes und darum ihn innerlich in der Tiefe erfassendes und sittlich verpflichtendes Urteil. Aus dem Sich-Bekennen zu ihm, in der Willigkeit ein Leben nach Gottes Willen zu führen und in dem Vertrauen, daß Jesus dazu hilft, erwächst erst ein Aussagen über seine Person, welches für Jesus einen wirklichen Wert hat [1]). Das κύριε κύριε sagen ist nicht das Entscheidende, sondern das ποιεῖν τὸ θέλημα τοῦ πατρός. Nur wer sich so zu Jesus mit der Tat bekennt, kann ein Bekenner Jesu genannt werden.

Solche Bekenner schließt nun Jesus zu einer Gemeinschaft zusammen. Er ist der Erste und bis dahin Einzige auf der Welt, in welchem die βασιλεία θεοῦ zur Wirklichkeit geworden ist. Er lebt so im Gehorsam gegen den Willen seines Vaters, daß er das Tun dieses Willens als seine Speise bezeichnet, d. h. als die Kraft, von der er lebt, und als die Bedingung, ohne deren Erfüllung er

---

1) Cremer hatte in seiner Schrift: Der Kampf um das Apostolikum 1892, S. 39 gesagt: „Weil Christus unser Bruder geworden ist, so führt der Weg zur Erkenntnis seiner Gottheit durch seine Menschheit, dann wieder von der Erkenntnis seiner Gottheit erst wirklich zum Verständnis seiner Menschheit"; Herrmann zitiert diesen Satz und andere in seiner Schrift: Worum usw. S. 5 zusammenfassend und sagt: „Gegen diese Sätze haben wir nichts einzuwenden." Vgl. auch S. 10: „Es heißt in diesem persönlichen Leben eines hingerichteten Israeliten den Herrn erkennen, der allein Macht hat, also Gott selbst. Ich werde zu Cremer gewiß nicht sagen, daß an diesem Erlebnis sich unsere Wege scheiden. Denn hier gehen sie zusammen, wenn sonst Gott ihn und uns selig macht", und S. 13: „Daraus, daß Christus selbst uns tatsächlich zur Erlösung wird, erkennen wir seine Gottheit. Auf unserem Heilswege bildet diese Erkenntnis einen Abschluß, aber nicht den Anfang." So fasse auch ich durchaus das auf, was Mt. 16 13—20 erzählt ist, und habe es in meinem genannten Vortrag weiter ausgeführt. Vgl. zu dem Ganzen auch Herrmanns Aufsatz: Der geschichtliche Christus usw., bes. S. 263—272.

überhaupt nicht leben kann. Aber nun sammelt er Menschen um sich, einen nach dem anderen; jedem, der sich ihm anvertraut, teilt er Gottes Kraft und Geist mit; das Gottesleben ist in unerschöpflicher Fülle quellenhaft in ihm vorhanden und er gibt es weiter; er führt jeden, der sich ihm hingibt, in die volle Lebensverbindung mit Gott ein. Das ist das γιγνώσκειν; nicht ein theoretisches Erkennen, sondern der Ausdruck für die Lebensverbindung, in die man mit Gott eintritt (Joh. 17 3; vgl. zu γιγνώσκειν in seinem ursprünglichen Sinn Mt. 1 25). Wie ein kleines Kind nicht leben kann ohne seine Mutter, so kann niemand zum Gottesleben kommen, ohne durch ihn; wie aber ein kleines Kind von der Mutter Schutz, Nahrung, Pflege, kurz alles empfängt, was es als Bedingung für die selbständige Führung seines Lebens braucht, so gibt er den Seinen das Leben Gottes, die Widerstandskraft gegen alle Hemmungen dieses Lebens, die volle Vergebung der Schuld, die gründliche Beseitigung jeder inneren Trennung von Gott, die Freude an Gott, die selige Gewißheit, durch seine Vermittlung sich Kinder Gottes nennen und Gott als Vater anrufen zu dürfen. Die Mittel, die ihm zur Verfügung stehen, und die er anwendet, sind nur zwei: sein Wort und seine Liebe. In seinem Wort liegt die Keimkraft der Weckung des Gotteslebens, darum ist es Gottes Wort; und in der Liebe ist ihm der Schlüssel gegeben zu den Herzen der Menschen. Alle seine helfenden und heilenden Taten sind nur Aeußerungen seiner Liebe, mit welcher er den Menschen begegnet, in der vollen Ausrüstung mit den Gaben und der Kraft, die ihm der Vater zur Erfüllung seines Berufes an den Menschen gegeben hat.

Jesus ist der Herr und Meister derer, die sich ihm als seine Jünger anvertrauen; diese sind Kinder Gottes und sollen sich untereinander verbunden wissen als eine Familie von Kindern Gottes; sie sollen sich gegenseitig ansehen und behandeln als Brüder. Und das ist das andere Kennzeichen für die Aufrichtung der Königsherrschaft Gottes: die Gemeinschaft derer, in welchen sie zustande gekommen ist, ist durch brüderliche Liebe miteinander verbunden. Sie haben die Aufgabe, die Ordnung der Liebe im Verkehr walten zu lassen, welche die Rechtsordnung durchaus nicht aufhebt, sie aber für die Gemeinschaft durch die höhere Ordnung der vergebenden und tragenden Liebe ersetzt; sie haben mit ihrem Besitz und Gut für einander einzutreten, so daß keiner in der Gemeinschaft an den

notwendigsten Existenzmitteln, an Nahrung und Kleidung, Mangel leidet; wer mit dem Willen für Gott da ist, muß auch mit seiner Liebe für die Brüder da sein. In dem Gebet, welches das gemeinsame Gebet dieser Reichsfamilie ist, flehen sie als Kinder zu ihrem Vater um Kraft, daß sie den Kindesnamen in Ehren in der Welt tragen und ihrem Vater keine Schande machen, daß seine Königsherrschaft sich äußerlich und innerlich über die Welt ausbreite, und daß sie nicht eine bloße Form bleibe, sondern Gottes Wille von allen und durch alle und an allen rückhaltlos und widerspruchslos erfüllt werde; sie bitten um das tägliche Brot für alle gemeinsam, und merken, daß darin die Pflicht liegt, gegenseitig füreinander einzustehen; sie bitten um die Erfahrung der vergebenden Liebe und sind bereit, diese ihren Brüdern ebenso zuteil werden zu lassen; sie bitten um die Bewahrung vor dem Hineingeraten in versuchliche Lagen und um die Rettung vom Bösen weg zu dem Herzen des Vaters hin.

Alles, was sie haben, verdanken sie gemeinsam ihrem Herrn, der darum das sichtbare Haupt ihrer Gemeinschaft ist. An seiner Liebe nehmen sie Maßstab und Kraft für ihre eigne gegenseitige Liebe, und bekunden dadurch vor aller Welt, daß sie seine Jünger sind.

Diese Gemeinschaft von Jüngern, die sich zu ihm als ihrem Herrn bekennen, hat Jesus in seinen Erdentagen gesammelt.

Der Charakter solcher Gemeinschaft muß bis auf den heutigen Tag das Wesen der Kirche sein. Ihrem Wesen nach ist die Kirche eine Gemeinschaft von Menschen, die sich als Jünger zu Jesus, ihrem Meister und Herrn, mit Wort und Wandel bekennen, und deren innere Stellung zu ihm erkannt wird an dem sittlichen Wandel, den sie führen, und an der brüderlichen Liebe, mit welcher sie sich untereinander lieben. Wollte die Kirche ihrem Wesen nach etwas anderes sein, so könnte sie sich nicht auf Jesus und sein Evangelium zurückführen. Von ihm aus können wir die Kirche nur bestimmen in erster Linie als eine Bekennergemeinschaft.

Aber können wir denn überhaupt so rasch eine Verbindungslinie ziehen zwischen der gesammelten Jüngerschar Jesu und der Kirche? Ist denn nicht doch die Kirche als solche etwas ganz anderes als die lose Sammlung von einzelnen Getreuen, die wir bei Jesus beobachten? Gehörte nicht zur Kirche eine feste Form, eine Or-

ganisation, ein Kultus, und darum auch ein Bekenntnis? Und müssen wir nicht am Ende sagen, sowenig wir uns heute eine Kirche ohne Organisation oder Kultus denken können, sowenig eine Kirche ohne Bekenntnis? Gewiß. Aber eben das lernen wir von Jesus, was davon zum inneren Wesen der Kirche gehört, und was nicht.

Uns liegt hier vor allem die Frage nahe: Was bedeutet das Bekenntnis für die Kirche? Wie haben wir es zu beurteilen und zu werten? Diese Frage können wir erst beantworten, wenn wir uns zuvor die Linien vergegenwärtigt haben, die von der Verkündigung Jesu bis zur Bildung der Kirche geführt haben.

Soweit die Kirche Kultusgemeinschaft ist, können wir ihre Grundlage noch bis ins Neue Testament hinein verfolgen: soweit sie Rechtsorganisation ist, tritt sie aus dem Rahmen des neutestamentlichen Bildes heraus; erst nach der Zeit des Neuen Testaments ist sie zu dieser Entwicklung fortgeschritten; der innere Grund dafür wird uns nachher deutlich werden.

Jesus hat keine Kirche begründet im Sinne einer Kultusgemeinschaft. Er hat keine neuen Formen der Gottesverehrung eingeführt, er hat keine Vorschriften über Gebetsübungen oder gottesdienstliche Zeremonien gegeben[1]). Er hat die Seinen bei ihrem Gebet in die Verborgenheit gewiesen. Bei dem Gebetsumgang mit Gott sollte sich niemand von den Menschen mit Fleiß sehen lassen. Wie der Saft der Rebe aus dem Weinstock im Verborgenen zufließt, und die Frucht der Traube der alleinige, aber ausreichende Beweis dafür ist, daß die Rebe innerlich mit dem Weinstock verbunden ist, so sollte es bei seinen Jüngern auch sein. Nach außen die Tat! Nach innen die stille heilige verborgene Einkehr der Seele bei Gott; das Gebet eine Kraftquelle für seine Jünger, aber zugleich ein heiliges Geheimnis zwischen Gott und dem Einzelnen.

Der Tod Jesu brachte hier für die Jünger Jesu ein Neues. Aber das Neue trat erst in die Erscheinung, als ihnen der Geist mitgeteilt war.

Jesus hatte die Sendung des Geistes verheißen. Der Paraklet sollte sein Vertreter sein. Er sollte den Jüngern als sein Anwalt klar

1) Vgl. Rendtorff, Die Geschich'e des christlichen Gottesdienstes unter dem Gesichtspunkt der liturgischen Erbfolge. Gießen 1914.

machen, was er ihnen selbst noch nicht sagen konnte, weil sie es noch nicht zu tragen vermochten (Joh. 16 12). Ja noch mehr. Sein Tod ist sein Hingang zum Vater. Damit schließt sich der Ring, und sein Werk wird vollendet. Ueber dies nunmehr abgeschlossene Werk wird sie der Geist unterrichten, vor allem also über das, was den letzten Worten Jesu folgte.

Der Tod Jesu am Kreuz war den Jüngern der Schrecken aller Schrecken gewesen. Er schien ihnen die Besiegelung seiner Niederlage, ja seines Untergangs zu sein. Sie konnten den Eindruck nicht überwinden, als habe Gott dadurch selbst bezeugt, daß er Jesum verworfen habe, und nicht auf seiner Seite stehe. So war der Tod Jesu für die Jünger das denkbar größte Aergernis.

Wenn sie hier umlernen mußten, so konnte es nur durch die Macht neuer Tatsachen geschehen. Es mußte ihnen irgendwie die volle Gewißheit gegeben werden, daß Gott doch auf Jesu Seite stehe, und daß darum sein Kreuzestod eine ganz andere Bedeutung habe, als die der Niederlage seines Lebens. Und diese Gewißheit empfingen sie durch die Auferstehung Jesu[1]). Den Augenblick

---

1) Jesus hatte bei der Verkündigung seines Todes zugleich von seiner Auferstehung gesprochen (Mt. 16 21 u. ö.). Gerade der Zusammenhang dieser Worte, in denen sein Sterben so real greifbar gefaßt ist, will mir immer als ein Hinweis darauf erscheinen, daß auch sein Auferstehen in diesen Sätzen real greifbar gedacht ist. Nicht etwa nur als ein Auferstehen in Gedanken oder in der inneren Anschauung. Ich weiß wohl, daß hier für viele große Schwierigkeiten liegen. Das leere Grab im Sinne einer leiblichen Auferstehung scheint ihnen eine Unmöglichkeit zu sein. Ich möchte meinerseits hier nur andeuten, daß mir das nicht leere Grab, also die Annahme einer bloß innerlichen oder visionären Auferstehung, auch im Sinne einer objektiven Visionshypothese, die Schwierigkeiten nicht zu heben scheint. Denn 1.: die Verkündigung der Apostel im N. T. kann nur als eine solche der leiblichen Auferstehung verstanden werden, vgl. bes. 1. Kor. 15; 2.: War der Leichnam Jesu noch im Grab, so mußte die Verkündigung durch die Machthaber sofort Lügen gestraft werden; ein Oeffnen des Grabes hätte diese Wirkung getan; 3.: War aber der Leichnam Jesu durch menschliche Handlungsweise nicht mehr im Grab, so konnten ihn entweder nur die Feinde Jesu weggenommen haben — das wäre unsinnig gewesen, weil sie ja dadurch der Predigt der Jünger erst die Unterlage gegeben hätten; oder die Freunde Jesu, d. h. die Jünger. In diesem Fall aber wäre deren Handlungsweise ein vollendetes trügerisches Lügenspiel; denn sie würden den Raub ihrerseits als eine Tat Gottes hinstellen (Apg. 2 32 „den hat Gott auferweckt, des sind

der Auferstehung haben die Jünger nicht erlebt. Die Berichte sagen uns nur, daß nach der vollendeten Auferstehung ihnen der Auferstandene erschienen sei. Dadurch seien sie seiner Auferstehung so gewiß geworden, daß ihnen das Aergernis des Kreuzestodes jetzt genommen wurde. Sie verstanden ihn nunmehr als im Willen Gottes begründet, als im Wort der Weissagung von dem Gottesknecht Jes. 53 angedeutet, als eine Tat der Liebe, durch welche Jesus die Menschen erlöst habe. Er selbst war von der Sünde der Menschen leiblich besiegt worden und ans Kreuz geheftet; aber durch seine fleckenlose Reinheit, durch seinen vollkommenen Gehorsam bis zum letzten Atemzug hat er die Macht der Sünde gebrochen, die Menschen von ihrer Knechtschaft befreit und dadurch die Kraft entbunden, sie nun in das volle, dauernde, heilerfüllte Gemeinschaftsverhältnis mit Gott hineingeführt. Durch den Geist erkannten die Jünger die erlösende und versöhnende Kraft der Liebe Jesu, welche in seinem Kreuzestod offenbar wurde, und zugleich die Bedeutung seiner Auferstehung, welche ihnen deutlich machte, daß Gott sich trotz des schmachvollen Kreuzestodes ganz zu Jesus Christus und seinem Werk bekannte. Dadurch wurde es ihnen gewiß, daß Gott ihn zum Herrn und Christ gemacht habe. (Apg. 2 36: καὶ κύριον αὐτὸν καὶ Χριστὸν ἐποίησεν ὁ θεός, τοῦτον τὸν Ἰησοῦν, ὅν ὑμεῖς ἐσταυρώσατε); er ist der σωτήρ seiner Gemeinde, die er durch seine Liebe errettet und erlöst hat; er ist der κύριος seiner Gemeinde, die er durch seine Liebe, durch seinen Geist, durch die Erinnerung an das von ihm gesprochene Wort regiert.

Eben darum kam man jetzt zusammen. Man wollte von Jesus erzählen und von Jesus hören. Jeder Einzelne gab aus seiner

---

wir alle Zeugen"); sie würden ihre Predigt auf einer freventlichen Unwahrheit aufgebaut haben, so daß es unmöglich wäre, anzunehmen, daß nicht wenigstens Einem das Gewissen geschlagen hätte; psychologisch scheint es undenkbar, daß eine gemeinsame bewußte Lüge auf die Dauer von einer Gemeinschaft aufrecht erhalten wird; 4.: Die Suggestionskraft, die dazu nötig gewesen wäre, sich das leere Grab einzureden und dann für diese Verkündigung ein Märtyrer zu werden, scheint mir ebenfalls psychologisch nicht vorstellbar zu sein. — Jedenfalls kommen wir auf rein wissenschaftlichem, historisch-kritischem Wege weder zu einer einwandfreien Begründung der Auferstehung, noch zu einer einwandfreien Verwerfung derselben.

Erinnerung, was er geben konnte. Die Geschichte Jesu war der Inhalt der Missionspredigt.

Selbstverständlich schloß sich daran der Lobpreis Gottes an; man dankte ihm für seine in Jesus erschienene Liebe, man dankte ihm für die Gabe des Geistes, man bat um neue Kraft, um die Herzuführung und Beseligung neuer Menschen.

So entstand die Gemeindeversammlung mit kultischem Charakter und dem doppelten Inhalt, den sie bis auf den heutigen Tag einzig und allein haben darf und kann: Verkündigung der Geschichte Jesu, oder des in ihm offenbar gewordenen Wortes Gottes, und Gebet.

Wer zu dieser Gemeinschaft herzutreten wollte, der mußte von einem Doppelten innerlich durchdrungen sein: daß Gott in Jesus auch ihm persönlich die σωτηρία für sein Leben anbiete, und daß er in Jesus fortan den κύριος seines Lebens anerkennen wolle. Die Berichte über die einzelnen Taufhandlungen im Neuen Testament weisen uns immer wieder auf dies Doppelte hin. Jeder, der getauft wurde, bekannte sich vorher zu Jesus als seinem σωτήρ und seinem κύριος, daraufhin wurde er getauft. Am deutlichsten ist es uns Apg. 16 30 und 31: κύριοι, τί με δεῖ ποιεῖν ἵνα σωθῶ; οἱ δὲ εἶπον: πίστευσον ἐπὶ τὸν κύριον Ἰησοῦν, καὶ σωθήσῃ σὺ καὶ ὁ οἶκός σου. Wir sehen hier zugleich deutlich, worin der Glaube besteht: Vertraue dich Jesus als dem Herrn an! Bekenne dich zu Jesus als zu deinem Herrn!

Die Kirche als eine Gemeinschaft der Getauften ist nach den Berichten des Neuen Testaments eine Gemeinschaft derer, die sich auf Grund der in Jesus ihnen dargebotenen σωτηρία zu ihm als ihrem κύριος bekennen.

Jesus hatte mit seinen Jüngern gemeinschaftlich gelebt, wie zu einer Familie mit ihnen verbunden. Sie nahmen ihre Mahlzeit gemeinsam ein, er teilte ihnen das Brot aus, dankte mit ihnen und aß mit ihnen. Bei dem letzten Mahl am Vorabend des Passahfestes schärfte er ihnen ein Doppeltes ein[1]): Lebt weiterhin so, als wäre ich noch mitten unter euch. Haltet eure Mahlzeit und laßt mich dabei im Geiste gegenwärtig unter euch sein. Und wenn ihr euch dann fragt: Warum ist unser Herr nicht mehr leiblich bei uns, dann denkt zum anderen, daß ich aus Liebe für euch in den Tod

1) Vgl. R. Seeberg, Das Abendmahl im Neuen Testament, 1905.

gegangen bin, für euch meinen Leib geopfert und für euch mein Blut vergossen habe. Daran erinnert euch; in dem Gedanken an mich als euren unsichtbaren Herrn, im Gedanken an mein Sterben für euch eßt das Brot und trinkt den Kelch. In diesem Sinn feierte die Gemeinde täglich ihr Liebesmahl; es wurde zum Nachklang des letzten Abendmahles des Herrn mit seinen Jüngern und war getragen von der doppelten Gewißheit: Er starb für uns und er lebt unter uns!

Aus dieser Sachlage ist auf dem Wege, der hier nicht weiter zu verfolgen ist, die kultische Abendmahlsfeier der Gemeinde entstanden. Sie ist ihrem Wesen nach das Gemeinschaftsmahl der Jünger Jesu mit ihrem erhöhten Herrn, die ihm dabei für seine σωτηρία erneut danken und sich seiner κυριότης erneut unterstellen. Sie bekennen sich zu Jesus.

Auch als Kultusgemeinschaft ist die Kirche nach dem Neuen Testament eine Bekennergemeinschaft.

Von einer Rechtsorganisation der Gemeinde ist im Neuen Testament noch nicht die Rede. Alles, was wir davon hören, ist nur der Ausdruck der einfachsten und primitivsten Ordnung, wie sie jede Gemeinschaft zu ihrem Bestande braucht: Gemeinschaftsleiter, Gemeinschaftsdiener, Gemeinschaftshelfer — alle nur durch ihre Charismata zu solchem gemeinsamen Dienst legitimiert. Die Urgemeinde bildet in ihrer überquellenden Liebe eine ganz auf der Wahrheit und Freiwilligkeit beruhende Familiengemeinschaft auch in bezug auf den Besitz irdischer Güter, und bestellt sieben Männer, um in dem Erweis der täglichen Handreichung der Liebe keinen zu übersehen; in ihr wie in den übrigen Gemeinschaften dienen die Apostel mit ihrem Rat, und sind die Gehilfen der Brüder; der gemeinsame Herr ist der Eine, Jesus Christus.

Zu einer Rechtsorganisation in der Kirche konnte es erst kommen, aber mußte es auch kommen, in dem Augenblick, wo es galt, einer neuen Generation das in der ersten in die Erscheinung getretene Gut als ein Erbe weiter zu übermitteln. Darum kam die Rechtsorganisation; aber hier haben wir zugleich den Grund, warum sie im N. T. uns noch nicht entgegentritt. Jede Wahrheit, die in der Welt bestehen will, braucht Vertreter; und jede Wahrheit, die auch auf kommende Generationen wirken will, braucht eine Organisation, die ihr in der Welt ihren Bestand sichert. Prinzipiell

gehört das Kirchenrecht nicht zur Kirche, darin hat Sohm ganz recht. Aber keine Kirche kann das Recht zu ihrem Bestande entbehren, wenn sie ihr Gut einer nächsten Generation übermitteln will.

Ich will an dieser Stelle nicht weiter auf die Entstehung der rechtlich verfaßten Kirche eingehen. Nur das will ich hervorheben, was sich aus dem Gesagten ergibt: das Recht ist in der Kirche die absolut untergeordnete Instanz; es hat nur zu dienen, und nicht zu herrschen; es ist nur ein Mittel, nie ein Selbstzweck. Die Kirche als Rechtsorganisation ist die Gemeinschaft von Bekennern, welche bestrebt sind, in einer neu aufwachsenden Generation neue Menschen zu gewinnen, welche sich zu Jesus bekennen, und die zu diesem Zweck sich eine rechtliche Organisation gibt, damit diese ihre Arbeit für die neue Generation sichergestellt ist. Dazu braucht sie Organe, welche den Beruf haben, der neuen Generation das mitzuteilen, was die seitherige Generation in ihrer Zugehörigkeit zu Jesus Christus, ihrem Retter und ihrem Herrn, erlebt hat und fortgesetzt erlebt.

An dieser Stelle sehen wir in der Kirche das Bedürfnis nach einem Bekenntnis eintreten. Zugleich aber sehen wir, welche Bedeutung das Bekenntnis prinzipiell hat. Es ist der Ausdruck dessen, was die Bekenner Jesu auf Grund ihrer persönlichen Erfahrung von der σωτηρία und κυριότης Jesu aussagen. Um diese handelt es sich; denn diese wollen ja die Bekenner den Anderen, die sie gewinnen wollen, übermitteln. Sie haben sich Jesus anvertraut, sie haben in seiner Gemeinschaft etwas erlebt, sie haben einen Blick in seine Herrlichkeit hinein getan, ihnen ist er Retter und Herr, der Offenbarer Gottes geworden, ja sie haben in ihm Gott selbst geschaut, sie haben ihm zu Füßen gelegen mit dem Wort: Mein Herr und mein Gott; und was sie innerlich so in ihrem Sich-Bekennen zu ihm erfahren haben, das suchen sie nun zusammenzufassen, um es Anderen zu übermitteln, damit diese dadurch die Lust bekommen, sich auch Jesu anzuvertrauen; dann werden sie nach und nach in seiner Gemeinschaft dieselben Erfahrungen machen.

Daraus geht hervor, daß das Bekenntnis seinem Wesen nach nicht den Charakter eines theologischen oder dogmatischen Lehrbekenntnisses trägt, sondern daß es das Glaubenszeugnis der Bekenner ist. Ferner, daß sein Inhalt nicht die lehrhafte Uebermitt-

lung von Aussagen über Jesus ist, sondern der glaubensfrohe Dank für das, was den Bekennern in Jesus gegeben ist. Mit anderen Worten: das Bekenntnis trägt in sich religiösen Charakter, aber keinen theologisch-wissenschaftlichen.

Wenn wir den letzteren bei einem Bekenntnis wahrnehmen, so müssen wir diesem die Eigenschaft eines Gemeindebekenntnisses absprechen. Das gilt z. B. von dem Nicaenum ebenso wie von dem Symbolum Quicunque (sog. Athanasianum). Diese sind von Theologen ausgedachte Aussagen, Formulierungen auf Grund theologischer Spekulation, bei der das fromme Herz in den Hintergrund tritt und die Freude an der rechten erkenntnismäßigen Formulierung in den Vordergrund. Von diesen Bekenntnissen gilt im besonderen, was die Konkordienformel sagt: „Die anderen Symbola aber und angezogene Schriften sind nicht Richter, wie die hl. Schrift, sondern allein Zeugnis und Erklärung des Glaubens, wie jederzeit die hl. Schrift in streitigen Artikeln in der Kirche Gottes von den damals Lebenden verstanden und ausgelegt und derselben widerwärtige Lehre verworfen und verdammt worden.“

Ferner ist klar, daß nicht die buchstäbliche Formulierung in dem Bekenntnis das Entscheidende ist, sondern das, was die, welche sich zu Jesus bekannten, damit ausdrücken wollten; ihr Heilsgut, ihr Heilsbesitz war ihnen lebendig; ihn suchten sie zu beschreiben, über ihn sich Rechenschaft zu geben, ihn sich so deutlich wie möglich zu vergegenwärtigen, von ihm begeistertes Zeugnis abzulegen. Alles aber faßt sich in dem Einen zusammen: Wir bekennen uns zu Jesu, wir haben uns ihm anvertraut als unsrem σωτήρ und unsrem κύριος, wir wollen euch für ihn werben und gewinnen. Theodor Kaftan drückt diesen Gedanken — wenn ich ihn recht verstehe, und mich ihm dabei deshalb völlig anschließen kann, — so aus: „Die treuesten Söhne der Kirche haben immer wieder betont, daß die Bekenntnisschriften als solche nicht das Bekenntnis sind, sondern dieses enthalten. Jene tragen kräftige Spuren der Theologie ihrer Entstehungszeit, und diese ist selbstverständlich nicht maßgebend für uns“[1]).

Das Apostolikum und die reformatorischen Bekenntnisse, besonders die Confessio Augustana und der Katechismus Luthers wollen so als Bekenneraussagen, als Bewußtseinsäußerungen

---

1) Th. Kaftan, Vier Kapitel von der Landeskirche[2] 1907, S. 46.

des evangelischen Glaubens, gewürdigt sein. Der kleine Katechismus Luthers will kein dogmatisches Kompendium, sondern ein Lebensbuch der Gemeinde sein, um die junge Schar in den Lebensbesitz der Gemeinde, den sie in ihrem Herrn Christus hat, hineinzuziehen. Darum ist er frei von dem Prinzip einer Anordnung unter systematischem Gesichtspunkt; es ist die Bekennergemeinde, welche in jedem Hauptstück sich auf das besinnt, was ihr gegeben ist. Und hierin ist mit Recht das Apostolikum eingereiht. Der fromme Hausvater bekennt sich voll Freude, Lob und Dank zu dem Gott, der sein Vater geworden ist, und dem er alles, was er hat in Haus und Hof, verdankt; der fromme Hausvater bekennt sich zu Jesus Christus, Gottes eingeborenem Sohn, seinem Herrn, als dem alleinigen Grund seines ganzen inneren religiösen Lebens; der fromme Hausvater bekennt sich zu dem Geiste, der die Gemeinde Jesu gesammelt, und der auch ihm in dieser Gemeinde es ermöglicht hat, sich zu Jesu, als seinem Herrn zu bekennen. Das ganze Apostolikum ist ein Dank-, Lob-, Bitt- und Weihgebet der Gemeinde zu ihrem Herrn; die Relativsätze im zweiten Artikel sind nichts anderes, als Ausdruck dessen, was Paulus 1. Kor. 15 nennt κατὰ τὰς γραφάς: der Jesus, zu welchem sich die Gemeinde bekennt, ist der, von welchem ihr die Evangelien erzählen, daß er ist empfangen von dem hl. Geist usw. Um nicht mißverstanden zu werden, bemerke ich, daß es mir fern liegt, irgend eine dieser Aussagen zu bestreiten; aber das Glauben im Apostolikum wie überall will gefaßt sein als ein Sich-Bekennen, oder, wie mir Professor Eduard Lehmann es einmal etymologisch sehr treffend darlegte: Credo heißt Creddo; Cred — ist κραδία, καρδία cor; credo heißt wörtlich: ich gebe mein Herz hin, meinen Willen, mein Leben. Ich gebe mein Herz hin an Jesum, Gottes eingeborenen Sohn, meinen Herrn, aber ich gebe nicht mein Herz hin an das Empfangensein; unwillkürlich operiert man mit einem doppelten Glaubensbegriff, wenn man die Relativsätze des zweiten Artikels nicht so faßt, wie ich es oben dargelegt; einmal: ich gebe mein Herz hin, und zum anderen: ich halte für wahr. Ich habe diese Ansicht seit Jahren von mir aus vertreten; aber gerade jetzt habe ich sie auch an einigen Stellen bei Wilhelm Herrmann vertreten gefunden; zunächst in dem Aufsatz von 1893, in welchem er sich auf die Schrift von Feyerabend „Harnacks Angriff auf die Geltung des Apostolikums in der evangelischen Kirche“, Gütersloh 1893, bezieht, und

aus ihr den Satz zitiert: „Feyerabend sagt, ebenso wie wir, der evangelische Glaube kenne im Grunde nur einen einzigen Fundamentalartikel: Ich glaube an Jesus Christus, Gottes eingeborenen Sohn, unsren Herrn. Dafür zeuge auch das Apostolikum; denn „„alle übrigen Aussagen des Symbols sind Nebensätze, die die Person des Herrn nach den Hauptpunkten ihrer Geschichte näher kennzeichnen, als Nebensätze auch schon durch die grammatische Form dargestellt““ usf.[1]). Herrmann hat diesen Gedanken dann seinerseits anerkannt und verwertet a. a. O. S. 305 und in der Auseinandersetzung mit Ihmels 1908 S. 391, und zwar im Zusammenhang mit der Verpflichtung, auf welche ich an dieser Stelle nicht näher eingehen will.

Das Bekenntnis kann also in der Kirche, nicht gefaßt werden als die Satzung eines religiösen Vereins, oder als das Statut, welchem rechtliche oder gesetzliche Kraft innewohnt, sondern nur als der Ausdruck des Heilsbesitzes derer, die sich zu Jesus bekennen. Nur in diesem Sinne kann die rechtlich verfaßte Landeskirche das Bekenntnis recht würdigen; um aber jenes Mißverständnis zu vermeiden und den Irrtum zu verhüten, als wäre die Kirche, auch die rechtlich verfaßte Landeskirche, in erster Linie eine Gemeinschaft von solchen, welche das Bekenntnis wie ein Statut zustimmend unterschreiben, und nicht vielmehr eine Gemeinschaft von solchen, die sich zu Jesus als ihrem σωτήρ und κύριος bekennen, vertrete ich die These: Die Kirche ist in erster Linie eine Bekennergemeinschaft, und nicht eine Bekenntnisgemeinschaft.

Ohne Bekenntnis kann keine Kirche, auch keine organisierte Landeskirche bestehen[2]). Aber das Bekenntnis muß immer als das Zeugnis der Bekenner in ihr gelten und nicht als gesetzliches Statut ihrer Rechtsorganisation. Das beste Bekenntnis ist das Bekenntnis der Tat, und das beste Zeugnis, das abgelegt werden kann, ist die Bewährung der Kraft, die aus dem Geiste, dem Worte und der Liebe unsres Herrn Jesus Christus quillt in einem Leben sittlicher Reinheit und brüderlicher Liebe[3]). Dann ist die Kirche in

---

1) Z. Th. u. K. 1894, S. 268/269.

2) W. Herrmann, Verkehr usw. S. 10: „Was wäre eine Kirche ohne Bekenntnis?“ und S. 12: „Das Glaubensbekenntnis der Kirche soll ein Bekenntnis wirklichen Glaubens sein.“

3) Thimme, Vom inneren Frieden des deutschen Volkes. 1916, S. 49.

Wahrheit eine congregatio sanctorum, in welcher die vere credentes zugleich auch die vere agentes und die vere amantes sind. Die gegenwärtige erschütternd ernste Zeit verlangt von der Kirche vor allem dies Bekenntnis der Tat. Wir wollen uns das Wort von Anton Fendrich als einen Ruf zur Buße gesagt sein lassen: „Die christliche Kirche sollte sich der Erkenntnis auf die Dauer nicht verschließen, daß, hätte sie ihre Aufgabe aus einem unverfälschten Geiste heraus und unbekümmert um die Meinung der Hohen und Reichen tiefer erfaßt und entschlossener gelöst, der historische Materialismus es nicht nötig gehabt hätte, den Versuch zur Lösung vieler rein christlichen Aufgaben einmal von der entgegengesetzten Seite her zu machen. Daß Jesus seine letzten großen Ziele jenseits von jeder Kirche[1]) erblickte, das steht klar und unmißverständlich in den Evangelien. Aber wohlverstanden: Nicht unter der Losung: „Daneben vorbei!", sondern unter dem jubelnden Ausruf: „Excelsior! Darüber hinaus!""

1) Gemeint ist: organisierte Kirche.

Das Individuelle und der notwendige Widerspruch im religiösen Denken in seiner Bedeutung für die Glaubenslehre.

Von Lic. Hermann Mulert, Privatdozenten in Kiel.

Die Dogmatik oder Glaubenslehre ist bisher meist von dem Ideal geleitet worden, Lehren darzubieten, die unter sich völlig zusammenstimmen, und in denen alle Christen desselben Bekenntnisses übereinstimmen sollen. Sie wollte systematisch im logischen Sinn, und normativ in dem Sinne sein, daß sie das Individuelle ausschließt. Immer hat man zwar gewußt, daß die Empfindungen nicht gleich sind, die bei den einzelnen Christen die religiösen Sätze begleiten, und daß, soweit die einzelnen Christen ihre Gedanken im Anschluß an die in der Dogmatik behandelten Lehren weiter ausspinnen, dies in verschiedener Weise geschehen wird. Aber im Gedankengehalt der in der Dogmatik behandelten Sätze sollten, so meinte man, alle Christen desselben Bekenntnisses übereinstimmen (soweit sie überhaupt Verständnis für diese Sätze und ihren Zusammenhang haben).

Von beiden Idealen, dem des widerspruchslosen Systems und dem der normativen Lehre, die auf ihrem Gebiet das Individuelle ausschließt, hat man dann allerdings, wo nicht bewußt, doch unbewußt erhebliche Abstriche machen müssen. Immerhin sind der Wille zum System, zur Konsequenz, und der Eifer, die erkannte dogmatische Wahrheit, die reine Lehre durchzusetzen nicht nur offenem Widerspruch gegenüber, sondern auch gegenüber dem verbreiteten Trieb zu individueller Sonderauffassung, oft von achtunggebietender Stärke gewesen. Das Streben nach Einheitlichkeit der Lehre in beiderlei Sinn, daß sie sich nicht widerspricht und ihr nicht widersprochen wird, kann in der christlichen Kirche auch nie schwinden; es ist jeder Religionsgemeinschaft von höherer Kultur unver-

äußerlich. Sein Recht werden wir innerhalb der ihm zukommenden Grenzen zu würdigen haben. Zuerst aber ist es nötig, diese Grenzen entschiedener zu ziehen, als es bisher üblich war. Einen Beitrag dazu will ich hier geben, der gebotenen Kürze entsprechend wesentlich in Thesenform, ohne ausdrückliche Auseinandersetzung mit Andersdenkenden. Ich werde von denen, die bereits verwandte Gedanken ausgesprochen haben, im Verlauf der Arbeit keinen Anderen nennen, als den, dem diese Studien gewidmet sind. Herrmann hat in der Tat von den systematischen Theologen der Gegenwart sich am kräftigsten über die Mannigfaltigkeit und über den Widerspruch im religiösen Denken geäußert. Die Dogmatik solle nicht, indem sie uns zumutet, in den Gedanken des Glaubens übereinzustimmen, und uns dazu einen Durchschnitt solcher Gedanken bietet, ein Joch auf der Christen Hals legen, sondern uns vielmehr anleiten, uns dessen recht bewußt zu werden, was Gott uns — jeden in seiner Weise — erleben läßt. Normative Lehre werde sie dennoch bieten, sofern wir allerdings im Verständnis dessen, was Glaube ist, uns einigen müssen, und sie dieses Verständnis darlegt. Daß Mannigfaltigkeit des Glaubenslebens auch in ein und derselben Kirche Tatsache und innerhalb gewisser Grenzen berechtigt sei, ist längst auch von Systematikern ausdrücklich anerkannt worden; um nur zwei aus dem 19. Jahrhundert zu nennen, die es in charakteristischer Weise getan haben: Schweizer und Frank. Die Forderung, in der Glaubenslehre diese Mannigfaltigkeit zu berücksichtigen, ist in dieser Zeitschrift bereits vor fast zwanzig Jahren von Schian erhoben worden: Der Einfluß der Individualität auf die Glaubensgewinnung und Glaubensgestaltung (1897, S. 513 ff.), Glaube und Individualität (1898, S. 170 ff.), nicht ohne sogleich eingehend begründeten Widerspruch bei Paul Drews zu finden (Dogmatik oder religiöse Psychologie, ebenda 1898, S. 134 ff.).

1. Die individuelle Mannigfaltigkeit des religiösen Denkens.

Das Gebiet, auf dem die Glaubenslehre beansprucht, Wahrheit darzubieten und normativ zu sein, ist immer hinausgegangen über das Gebiet der von der Kirche als fundamental oder heilsnotwendig hingestellten Sätze. Weicht jemand von Lehren ab, die zwar der Dogmatiker theologisch erweisen zu können meint, die aber nicht

von der Kirche als fundamental bezeichnet worden sind, so pflegt ihm der Dogmatiker lediglich Irrtum vorzuwerfen, vielleicht wissenschaftliche Unfähigkeit, aber man streitet dem Anderen nicht wegen jeder Differenz in Nebenpunkten das Heil ab. Immerhin lehrt es die Kirchengeschichte, daß ein Gebiet nicht zu weit über das andere hinauszugehen pflegt. Auch ist dies psychologisch sehr begreiflich. Glaubt die Dogmatik in ihren Feststellungen immer spezieller werden zu können, wird sie umfassender, scholastischer, so wird gleichzeitig die Kirche strenger, orthodoxer. Ist dagegen unsere evangelische Kirche nicht nur nach außen, sondern auch nach innen immer toleranter geworden, so scheint auch unsere Glaubenslehre immer relativistischer werden, immer mehr verschiedenen Auffassungen ihr Recht lassen zu müssen. Zwar erhebt sich die Frage, ob diese Entwicklung unserer Kirche nicht eine Erkrankung sei. Kirchliche Gemeinschaft ist in der Tat auf die Dauer sittlich möglich nur, wo Gemeinschaft des Glaubens besteht. Wenn also die große Mannigfaltigkeit der religiös-theologischen Anschauungen in unserer Kirche bedeutet, daß hier Verschiedenheit des Glaubens vorliegt, dann müssen unsere Kirchen bald auseinanderfallen. Ist aber evangelischer Glaube zunächst etwas anderes, als Annehmen überlieferter Lehre, ist er ein Vertrauen auf Gott und Jesus Christus, das mit recht verschiedener Theologie verbunden sein kann, dann dürfen und sollen wir auch über jene Meinungsverschiedenheiten hinweg kirchliche Gemeinschaft halten. Dann muß aber auch die Dogmatik ihren Anspruch, alle evangelischen Christen hätten den von ihr entwickelten Lehren zuzustimmen, einschränken. So hat vom evangelischen Glaubensbegriff aus Herrmann diese Forderung erhoben (Lage und Aufgabe der evangelischen Dogmatik in der Gegenwart, in dieser Zeitschrift 1907; Christlich-protestantische Dogmatik, in dem Sammelwerk: Die Kultur der Gegenwart, 1. IV. 2, 2. Aufl. 1909).

Wir suchen zunächst, uns Grund und Wesen der tatsächlichen, individuellen Mannigfaltigkeit der religiösen Gedankenbildung klar zu machen. Der religiösen Gedankenbildung — um diese handelt es sich; die Mannigfaltigkeit des religiösen Gefühlslebens, längst beachtet, neuerdings immer eingehender erforscht, beschäftigt uns nur, sofern sie auf jene einwirkt. Davon wird bald die Rede sein.

Wenn auch im Christentum betont wird, Gott habe sein Inner-

stes, sein Herz uns erschlossen, er habe sich uns offenbart, so bleibt es doch dabei, daß manche Seiten seines Wesens über unser Begreifen hinausgehen. „Er wohnt in einem Lichte, da niemand zukommen kann.“ „Und deines Geistes höchster Feuerflug hat schon am Gleichnis, hat am Bild genug.“ Unser Reden von Gott bleibt ein Reden in Symbolen. Das bedeutet aber: die Kinder Gottes reden eine verschiedene Sprache. Der Eine bevorzugt die, der Andere jene Bilder und Gleichnisse. Wie unerschöpflich ist ihr Vorrat schon in der Bibel! Dann im Gesangbuch. Die abstrakte Unlebendigkeit, mit der wir Protestanten oft von religiösen Dingen reden und die es uns oft schwer macht, so volkstümlich zu predigen, wie es auf katholischem Boden geschieht, kommt nicht nur daher, daß der Südländer eine lebhaftere Phantasie hat, sondern auch daher, daß man früher vieles, was Bild war, zu dogmatischen Begriffen und Formeln verhärtet hatte. Die wissenschaftliche Kritik, die dann an solchen Formeln geübt werden mußte, sofern sie zutreffender Ausdruck höchster Wahrheiten sein wollten, hat uns die Freude an vielen wertvollen Bildern der überlieferten religiösen Sprache geraubt. Je allgemeiner sich aber die Erkenntnis durchsetzt, daß eben all unser Reden von Gott symbolischen Charakter trägt, um so unbefangener werden wir wieder in solchen Bildern zu sprechen vermögen. Wir wollen die Unmittelbarkeit der kindlichen Anschauung auf höherer Stufe wiedergewinnen. Umsomehr wird sich dann aber zeigen, wie verschiedene Bilder wir brauchen. Nicht, als ob hier gar keine Grenzen zu ziehen wären, die Phantasie beliebig üppig wuchern dürfte. Aber die Maßstäbe der Kritik werden mehr pädagogisch, ethisch, ästhetisch sein, als theoretisch. Es wird oft weniger über die „Wahrheit“ der verwendeten Gleichnisse etwas auszumachen sein, als über ihre Würdigkeit.

Wie aber die von uns gebrauchten Bilder die Sache, um die es sich handelt, nur unvollkommen wiedergeben — z. B. wenn wir von Gott als unserem Fels, unserem Hirten, unserer Sonne reden —, so werden auch durch die Urteile, zu denen wir die religiösen Begriffe verknüpfen, unsere religiösen Motive nur unvollkommen zum Ausdruck gebracht. Ob wir der Lehre Anselms vom Heilswerke Christi zustimmen oder nicht, in einem behält sein Nondum considerasti quanti ponderis sit peccatum sicher recht: dem, der den Ernst unserer Schuld spürt, wird keine Lehre genügen, bei der die Sündenvergebung als etwas Selbstverständliches oder

doch etwas leicht zu Bewirkendes erscheint. Die krasse Paradoxie der alten Lehre, daß Gott hingerichtet wurde, Gott am Galgen hing (wir empfinden sie ja in den Worten, daß Gottes Sohn gekreuzigt wurde, nicht mehr ebenso scharf), entspricht dem allertiefsten Schuldgefühl; sie ist geeignet, solches Schuldgefühl wirklich zu überwinden. Wenn man dagegen meint, Gott vergebe uns unsere Schuld wie der Vater im Gleichnis dem verlorenen Sohne, und auf diese Botschaft Jesu dürften wir uns verlassen und könnten dabei absehen von der Frage, was sein Tod für die Vergebung unserer Schuld bedeute, so wird dieser neueren Ansicht allerdings von den Anhängern der überlieferten Anschauung entgegengehalten: „Da wird die Sündenvergebung als etwas leicht zu Gewinnendes hingenommen." Freilich ist dieses Urteil dann nicht gerecht, wenn man mit dem Gleichnis Ernst macht, damit Ernst macht, daß der Sohn im Bewußtsein tiefer Unwürdigkeit umkehrte. Andererseits lehrt die Erfahrung, daß auch die alte Lehre keinen sicheren Schutz vor sittlicher Leichtfertigkeit gewährt. Daß wir Gott nicht genug tun könnten, Christus aber ein für allemal für uns bezahlt hat, diese Lehre geht vielen so glatt ein und ist ihnen in einer Weise lieb geworden, daß Anselm und Luther sich mit Grauen davon abwenden würden. So ergibt sich eins hier deutlich: religiöses Motiv und dogmatische Formel decken sich nicht vollständig.

Es ließen sich auch viele Beispiele dafür anführen, daß ein ganz allgemeines Motiv, z. B. das möglichst starker Sicherung des Heils, zur Ausbildung oder Annahme ganz spezieller Lehren geführt hat, im einen Falle zur Annahme dieser, im anderen vielleicht zur Annahme gerade der entgegengesetzten Lehre. Hier betont also von gleichen Grundstimmungen, Empfindungen aus der eine diesen, der andern jenen Gedanken.

Aber sind die Stimmungen, die Empfindungen jemals völlig gleich? Es liegt vielmehr nahe, die individuelle Mannigfaltigkeit der religiösen Gedankenbildung überhaupt in erster Linie auf die des religiösen Gefühls zurückzuführen, zumal im Gedanken an Schleiermacher, der beides gleichmäßig betont hat, die Bedeutung des Gefühls der Religion und den individuellen Charakter der Frömmigkeit. Zwar ist, wenn man so sagen darf, die Substanz des Gefühls, es sind die Gefühle rein als solche in den einzelnen Menschen nicht verschieden; die Empfindung der Freude oder des Widerwillens kann in zwei Menschen wohl ebenso gleich

sein, wie die Erkenntnis mathematischer Wahrheiten, und wenn dasselbe Gefühl bei den verschiedenen Menschen verschieden stark ist, so mag man dies in Parallele dazu stellen, daß eine und dieselbe Erkenntnis in den verschiedenen Menschen nicht den gleichen Grad von Klarheit gewinnt. Aber — und das ist es, worauf es hier ankommt — mit einer und derselben Erkenntnis, einer und derselben Vorstellung oder Erfahrung, einem und demselben Erlebnis verbinden sich bei verschiedenen Menschen ganz entgegengesetzte Gefühle: der Eine freut sich am Gewitter, der Andere fürchtet sich davor. Daraus erwachsen entgegengesetzte religiöse Urteile: der Eine spürt im Gewitter das Walten seines Gottes, dessen Güte er vertraut; der Andere ahnt im Gewitter das Unwesen des Teufels, das schädliche Wirken dämonischer Mächte [1]).

Wichtiger, als solche Verschiedenheit des Empfindens einzelnen Ereignissen gegenüber, ist eine andere. Gefühl und Intellekt wirken in verschiedenen Menschen bei Begründung und Ausgestaltung des Glaubens ganz verschieden zusammen. Bei seiner Ausgestaltung: den Einen treibt sein Verlangen nach Gewißheit des Glaubens zu einer so ins Einzelne gehenden Durchbildung der Lehre, daß der Andere dadurch die Ehrfurcht vor dem Geheimnis von Gottes Wesen und Walten verletzt findet. Anselms Satisfaktionslehre und das Athanasianum sind Beispiele. Von welch juristischer Exaktheit, fast mathematischer Klarheit sind sie! Und doch wird es Christen geben, die gerade diese Klarheit als unfromm empfinden; wer diese Lehren mit großer Verstandesschärfe deduziert, scheint ihnen so zu reden, als hätte er im Rate Gottes gesessen und brauchte nicht mehr an den Spruch zu denken, daß Gottes Gedanken höher sind als unsere Gedanken und seine Wege höher als unsere Wege.

Die verschiedene Stärke des rationalen Interesses wirkt aber ebenso ein auf die Antworten, die wir erhalten, wenn wir fragen: „Worin liegt der Grund deines Gottesglaubens?“ Bekanntlich weichen diese Antworten stark von einander ab, und je runder, schlichter, einfacher sie sind, um so mehr ist zu fragen, ob dabei nicht Selbsttäuschung obwaltet, die Dinge vielmehr verwickelter sind. Ob vor Urzeiten die Religion überhaupt oder wenigstens hier und da aus dem Verlangen nach kausaler Erklärung des

1) Cat. maior III, 80.

Weltlaufs entstanden, eine Art primitiver Philosophie gewesen sein mag, bleibe dahingestellt; daß heute jemals religiöses Leben nur solch theoretisches Bedürfnis zur Wurzel habe, ist ebenso unwahrscheinlich, wie daß es bei einem anderen Menschen unserer Kultur nur aus solchen Empfindungen erwachsen sei wie Bewunderung des Erhabenen und Gewaltigen in der Natur, Scheu vor der geheimnisvollen Macht über der Welt. Oder in einem dritten Falle nur aus dem Verlangen, sich inmitten des Leides dieser Welt und der Vergänglichkeit zu behaupten. Oder bei einem anderen in Gegensatz zu solch feinem oder auch grobem Egoismus vielmehr rein als Ehrfurcht vor dem Herrn, dessen Stimme wir im Gewissen wahrnehmen. Oder endlich nur aus der inneren Not, in die der sittlich kämpfende Mensch kommt und aus der ihn, wie Herrmann das immer wieder beschrieben hat, das Erlebnis befreit, daß ihm in Jesus Gottes heilige Güte entgegentritt. Lediglich aus einer dieser Quellen das religiöse Leben eines Christen unserer Tage herzuleiten, wird unmöglich sein; bei jedem wird Wasser aus mehreren Quellen zusammengeflossen sein.

Selbstverständlich ist mit dieser Antwort auf die psychologische Frage nach dem tatsächlichen Zustande noch in keiner Weise über den Wert dieser verschiedenen Motive des Glaubens und über die Wahrheit der mit ihnen gegebenen Vorstellungen entschieden. Ein Glaube, der aus dem Gehorsam gegen die Stimme des Gewissens erwächst, steht ungleich höher, als einer, der nur aus dem Selbsterhaltungstrieb des natürlichen Menschen hervorgeht. Und wenn jemand den Gottesglauben zum Abschluß seiner Weltanschauung benutzt, so wird man zwar die Motive nicht gering achten, die zu allen Zeiten Menschen zu dem sogenannten kosmologischen Gottesbeweis hingezogen haben. Jeder fühlt mit, wie treffend die Frage war, die der erste Napoleon unter dem hellen Sternenhimmel Aegyptens an seine Gelehrten richtete: Messieurs, qui a fait tout cela? Aber wenn nun jemand der religiösen Metaphysik, die er von hier aus spinnt, wissenschaftlichen Wert beimißt, so soll man mit aller logischen und erkenntnistheoretischen Schärfe prüfen, ob sie nicht vielmehr Begriffsdichtung ist. Und wenn ein anderer Gottes Offenbarung vor allem in dem Schönen in der Natur finden will, so soll man ihn fragen, ob er nicht das Beste, was er seinem Gott zutraut, anderswoher in seinen Gottesbegriff hineingetragen hat. Denn die Natur zeigt uns neben vielem Schönen und Wohl-

tuenden auch so viel Sinnloses, Häßliches, Grausames, daß wir Vertrauen auf Gottes Güte und Heiligkeit aus ihr allein nicht gewinnen können.

Nun mag ich überzeugt sein, daß eine den vielen Einwendungen gegenüber haltbare Begründung des christlichen Glaubens nur im Zusammenhang mit dem Erwachen des Menschen zu sittlicher Selbständigkeit zu geben ist. Aber es sind, wie gesagt, zwei ganz verschiedene Fragen, wo die widerstandsfähigste Begründung des Glaubens liegt, und welche Gedanken und Stimmungen tatsächlich im Glaubensleben am stärksten hervortreten. Ich nehme wahr, daß im Glauben anderer Christen, die mir durch die Kraft ihrer Frömmigkeit vorbildlich sind, Gedanken und Empfindungen beherrschend hervortreten, die auf ganz andere Wurzeln des religiösen Lebens hinweisen. Ich werde mir das Recht nicht nehmen lassen, wenn die sonstigen Voraussetzungen einer theologischen Erörterung zwischen ihnen und mir bestehen, ihnen zu zeigen, warum mir ihre Begründung des Glaubens nicht sturmfest erscheint. Aber wenn sie dabei bleiben, die genüge ihnen, die meinige dagegen nicht? Offenbar wird es hier einen Unterschied machen, ob ich meine Begründung des Glaubens für allgemeingiltig halte, wie es oft die Vertreter einer religiösen Metaphysik tun, oder ob ich, obgleich ich den Glauben in engen Zusammenhang mit dem sittlichen Leben bringe, doch der Begründung, die ich ihm gebe, nicht Allgemeingiltigkeit zuschreibe, wie ich sie naturwissenschaftlichen Erkenntnissen oder sittlichen Forderungen beimesse. Uebt man solche Bescheidung — Herrmann scheint mir daran recht zu tun —, dann wird man der abweichenden Begründung, die Andere ihrem Glauben geben, nicht nur gebührende Toleranz entgegenbringen, sondern sie auch in einer Darstellung der Glaubenslehre, die der ganzen evangelischen Gemeinde unserer Tage dienen will, eingehend zu berücksichtigen haben.

Die individuelle Mannigfaltigkeit erstreckt sich also nicht nur auf die „Gedanken des Glaubens“, während es für Entstehung evangelischen Glaubens lediglich einen Weg gäbe. Von hier aus wird auch klar, wie über den vielgebrauchten Ausdruck „Grund des Glaubens“ zu urteilen ist. Er wurde oben verwendet, noch ohne seine Mehrdeutigkeit zu berücksichtigen. Die Frage: „Was ist der Grund deines Glaubens?“ kann bedeuten: „Was erscheint dir als das gegenüber den Angriffen auf unseren Glauben stärkste Argu-

ment, auf das du bei Anfechtungen immer wieder zurückgehst?" (wesentlich in diesem Sinne erscheint die Frage bei Herrmann). Sie kann aber auch bedeuten: „Wie ist Glaube in dir zuerst entstanden? Auf welchem Wege kamst du zum Glauben?" Die Antwort kann in beiden Fällen wesentlich die gleiche sein, braucht es aber offenbar nicht. Was mir als der stärkste Halt meines Glaubens erscheint, ist mir vielleicht erst nach vielen Jahren bewußten religiösen Lebens aufgegangen. Auf jede der beiden Fragen aber, die so in der Frage nach dem Grund des Glaubens liegen, werden verschiedene Christen verschieden antworten. Wenn man also den geschichtlichen Christus oder das innere Leben Jesu als den Grund unseres Glaubens bezeichnet, wie Herrmann es tut, oder im Gegensatz dazu den „ganzen biblischen Christus" als Grund unseres Glaubens nennt, so gilt: mögen die Urteile der Theologen über die Stärke der Argumente für unseren Glauben und über den Wert der Wege zum Glauben noch so weit auseinander gehen, die evangelische Glaubenslehre muß diese verschiedenen Argumente vergleichend würdigen, und sie muß anerkennen, daß es tatsächlich verschiedene Wege zu evangelischem Glauben gibt.

Die Frage, welches der eigentliche Grund unseres Glaubens sei, ist bei uns namentlich in der Form aufgetreten, daß der Wert rationaler und geschichtlicher Begründung gegeneinander abgewogen wurden. Die Gegensätze der extremen Anschauungen bestehen hier, so viel auch Vermittlungen versucht worden sind, in unverminderter Schärfe fort. Solange die Erörterung rein als theoretisch-dogmatische geführt wird, wird es zu keiner Verständigung kommen. Der Gegensatz der dogmatischen Meinungen ruht hier auf einem der religiösen Anlage. Religiöser Glaube hat bald die Art einer allgemeingültigen, mit Vernunftgründen zu stützenden Ueberzeugung, bald die einer aus Erfahrungen, Erlebnissen erwachsenen Ueberzeugung, mögen es nun Erfahrungen sein, die ich gemacht habe, oder Erlebnisse der Menschheit in ihrer Geschichte. Keines Menschen Glaube hat rein die eine oder rein die andere Art. Denn alle schönen Beweise für das Dasein Gottes würden mir auf die Dauer nichts helfen, wenn mich immer neue Erfahrungen meines Lebens oder der allgemeine Verlauf der Menschengeschichte lehrten: es gibt keinen Gott. Und aller aus persönlichen Erfahrungen erwachsene Glaube würde nicht Stand halten, wenn mir wirklich zwingend wissenschaftlich erwiesen würde: es gibt

keinen Gott. Aber mag auch keines Menschen Glaube rein die eine oder rein die andere Art haben, im Glauben der meisten überwiegt das eine oder das andere Element. Von den Vermittlungen, Verbindungen beider Denkweisen, die in neuerer Zeit versucht worden sind, ist besonders charakteristisch die von Troeltsch (Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben, 1911). Endlich verheißt einen Ausweg aus der ganzen Schwierigkeit die Mystik, die ein völliges seliges Einswerden des Frommen mit Gott schon für dieses Leben anstrebt. In der Tat wird der Mystiker von jenem Streit nicht berührt, sofern sein Glaube einerseits Erlebnischarakter trägt (im Gegensatz zu einer rational begründeten Ueberzeugung), andererseits das mystische Erleben ausgesprochenen Gegenwartscharakter hat. Die Bedenken, die gegen die Mystik vorliegen, sind aber so schwer, daß hier kein wirklicher Ausweg für den evangelischen Christen vorliegt. Jedoch sind sie hier nicht zu erörtern; uns kam es lediglich darauf an, die individuelle Mannigfaltigkeit der religiösen Denkweise zu kennzeichnen.

2. Die Widersprüche im religiösen Denken.

Soweit die individuelle Mannigfaltigkeit des religiösen Denkens und Empfindens nicht nur bewirkt, daß der eine Theologe den, der andere jenen Gedanken mehr betont, sondern zu direkt widerstreitenden Behauptungen führt, wird man immer wieder, falls die Wahrheit nicht einfach auf einer Seite liegt, einen Ausgleich versuchen. Die Grenzen solchen Bemühens werden uns erst daraus recht klar, daß auch im religiösen Denken eines und desselben Menschen Widersprüche vorliegen, vorliegen müssen. Es handelt sich da um Antinomien, die nicht zu beseitigen sind, wenn nicht Lebensinteressen der Religion preisgegeben werden sollen.

Oft zwar handelt es sich nur um Spannungen, nicht um wirkliche Widersprüche. Wenn es der Mystik, wie eben erwähnt, darauf ankommt, daß der Fromme und Gott eins werden, so setzt sie voraus, daß sie im Grunde schon eins sind. Ihr gegenüber steht eine andere Art der Frömmigkeit, für die wir keine einheitliche Bezeichnung haben, eine Frömmigkeit, die Gott und Mensch scharf scheidet. Beide haben ihre Vorzüge, beide ihre Gefahren. Man sieht sofort, daß alle lebendige Frömmigkeit sich zwischen den beiden hier möglichen Extremen bewegt. Weder kann behauptet werden,

daß Gott und die Seele schon jetzt dauernd eins geworden seien. Das hieße entweder, wir wären ganz in Gott auf- oder untergegangen; wir erleben aber mit Schmerzen, daß das nicht der Fall ist. Oder daß Gott ganz in uns eingegangen wäre, der Mensch ganz zu Gott geworden wäre; solcher Hochmut bräche in sich zusammen. Die Ekstase aber, die, wie man behauptet, wenigstens zeitweise erlebte Einheit mit Gott, wird bezahlt durch dazwischen liegende Perioden geistlicher Ermattung. Andererseits können Gott und Mensch nicht so völlig geschieden werden, daß kein Verkehr mehr möglich wäre; das wäre gleichfalls der Tod der Religion. In aller lebendigen Frömmigkeit ist beides, das Streben nach Vereinigung mit Gott und das Bewußtsein des Abstandes von Gott; es handelt sich, wie vorhin bei der mehr rationalen oder mehr erlebnismäßigen Art der religiösen Ueberzeugung, um eine Bewegung zwischen zwei Polen.

Wie das Verhältnis Gottes zur Seele, so kann auch das Gottes zur Welt weder als das völliger Geschiedenheit vorgestellt werden — der Deismus, dessen Gott die einmal aufgezogene Weltmaschine ablaufen läßt, ohne sich weiter um sie zu kümmern, wurde religiös schwach —, noch als völlige Vereinigung. Letzteres wäre entweder so gemeint, daß Gott ganz in der Welt untergeht, die Welt zum Gotte wird; ist sie aber das Höchste, das wir kennen, so stirbt die Religion, die stets irgendwie Erhebung über die Welt sucht; wirklicher Pantheismus in diesem Sinne ist verkappter Atheismus. Oder aber es ist gemeint, daß die Welt in Gott aufgeht; Otto nennt dies im Unterschied vom Pantheismus Theopanismus[1]). Wiederum erleben wir an dieser Welt, die des Ungöttlichen so viel in sich schließt, bald genug, wie wenig solchem Glauben die Tatsachen entsprechen.

In diesen Fällen handelt es sich um Spannungen, nicht um wirkliche Widersprüche. Das Problem wird aber noch nicht in seiner Schärfe erfaßt, wenn Gott und die Welt rein als seiend einander gegenüber gestellt werden. So gehört es mehr der Abstraktion, dem philosophischen Denken an, nicht der lebendigen Frömmigkeit. Es mag übertrieben sein, wenn Schleiermacher von dem älteren Gedanken aus, Gott sei actus purus, zu dem Satze fortschritt, weil Gott in der Religion nicht anders vorkommen könne,

---

1) Theol. Studien und Kritiken 1916, S. 266.

denn als handelnd, habe sie mit dem seienden und gebietenden Gott nichts zu schaffen [1]), nichts mit Metaphysik und Moral. Sicher aber ist: der Fromme glaubt Gottes Handeln, Gottes allmächtiges Wirken zu erfahren, und doch wird er, sofern er ein sittlich ernster Mensch ist, nie aufhören, sich das Maß von Freiheit zuzuschreiben, das im Bewußtsein unserer Verantwortlichkeit liegt, und er wird nie Gott völlig als Urheber des Bösen ansehen. Es ist nicht nötig, von der Schärfe dieser Antinomie lange zu reden. Sie hat schon in der Bibel Erörterungen gefunden, die nicht zum Ziele führen, und kommt da gelegentlich unbewußt in Worten zum Ausdruck, die, logisch betrachtet, unsinnig sind; aber wer irgend Religion hat, fühlt das Recht der hier zusammengekoppelten Gedanken: Schaffet, daß ihr selig werdet, mit Furcht und Zittern, denn Gott ist es, der in euch wirkt beides, Wollen und Vollbringen, nach seinem Wohlgefallen.

Eine Antinomie läge freilich dann nicht vor, wenn wir auf den Freiheitsglauben verzichten könnten. Aber weder philosophische noch religiöse Deterministen haben es je vermocht, bei der Erwägung und Beurteilung ihres eigenen Handelns ihre Theorie wirklich zu vollziehen. Und wenn die Gläubigen vergangener Zeiten als Dritten den Teufel mitwirken ließen, so wurde die Betrachtung dadurch nur verwickelter, behielt aber den Charakter des Widerspruchsvollen. Besonders deutlich wird der Widerspruch in der Art, wie der Fromme nicht sein sittliches Handeln, sondern den religiösen Grundvorgang, den Glauben ansieht. Die Christen betrachten ihn einerseits als Gabe Gottes; wiederum aber empfinden sie: wir haben uns Gott hingegeben. Der Ton mag beim Protestanten mehr auf ersterem liegen, beim Katholiken mehr auf letzterem, und wir haben Grund, gegenüber einem katholisierenden, intellektualistischen Glaubensbegriff immer wieder warnend darauf hinzuweisen, daß ein so verstandener Glaube uns als unsere Leistung, nicht als Gottes Gabe erscheinen müßte. Aber auch Herrmann, der diese Warnung sehr entschieden auszusprechen pflegt, hat doch darauf hingewiesen, wie im Erlebnis des Vertrauens beides liege, neben der reinen Hingabe das Erwachen zu reiner Selbständigkeit. Durch die Jahrhunderte hindurch hat man in der Christenheit, wie auch in anderen Religionen, um das Verhältnis der göttlichen Allmacht zur mensch-

---

1) Reden über die Religion, 1. Aufl. S. 130.

lichen Freiheit gestritten. Wohl läßt sich von einigen der dabei gebrauchten Formeln zeigen, daß gegen sie besondere Bedenken vorliegen; andere erscheinen besser; aber der Widerspruch selbst bleibt unlösbar.

Die vollen Farben erhält er jedoch erst, wenn man Gottes Allmacht mit seiner Heiligkeit und Güte verbindet, und fragt: wie verträgt sich Gottes allmächtige Heiligkeit mit der Sünde und Gottes allmächtige Güte mit dem Leid? Zu wirklichen Antinomien werden diese Fragen nur, wenn Gott einer und allmächtig ist. Daß Athene dem Odysseus nicht helfen kann, da Poseidon ihm übel will, ist begreiflich, und daß gräßliche Frevel geschehen, ist nicht wunderbar, wenn nicht Gott, sondern der Teufel sie veranlaßt. Auch wird es stets möglich sein, jene Probleme überhaupt abzulehnen, indem man sagt: „Bei jedem Maß von Uebeln, auch einem geringeren, als jetzt vorhanden ist, würden Menschen fragen: Warum läßt Gott die Leiden *so weit* gehen? Wir kennen nun aber das Glück nur auf dem Hintergrunde des Leids, und können von Gutem nur reden, wenn es Böses gibt." Will man das Problem nicht so von vornherein abweisen, sondern darauf eingehen, so kann man versuchen, Gottes Liebe in der Weise einzuschränken, wie *Reinhard Liebe* das in dieser Zeitschrift getan hat (1909, S. 347 ff.). Gegenüber den Schwierigkeiten auch jenes Lösungsversuchs liegt aber die Frage nahe: können wir nicht leichter auf den Gedanken der göttlichen Allmacht verzichten, als auf den der All-Liebe Gottes? Sicher nicht auf den der göttlichen Heiligkeit. Müssen uns nicht die metaphysischen Eigenschaften Gottes entbehrlicher sein, als die ethischen? *Duhm* hat in seiner Theologie der Propheten den sittlich-religiösen Begriff der Allmacht unterschieden von dem metaphysischen der gesamten Macht und dem natürlichen beliebig vieler Macht (S. 125); jener sittlich-religiöse Begriff setze einen einheitlichen Zweck aller Machtentfaltung voraus. Und *Otto* betont (Das Heilige, 1917, S. 71), der Begriff der göttlichen Allursächlichkeit sei rational gewonnen; im eigentlich religiösen Empfinden liege vielmehr der der göttlichen Majestät, der gegenüber wir unsere geschöpfliche Nichtigkeit empfinden. Beides kommt darauf hinaus, die Allmacht, so, wie sie gewöhnlich gefaßt wird, sei religiös sekundär. Und doch: man mag noch so entschieden behaupten, der Satz von der Allmacht Gottes habe immer nur auf dem geduldigen Papier der dogmatischen Systeme gestanden, sei aber nie von einem

sittlich lebendigen Menschen wirklich vollzogen worden, weil der sich immer irgendwie seine Freiheit vorbehalten, und das Böse nicht ganz auf Gott zurückgeführt habe — trotz allem werden die meisten von uns auf den Gedanken der göttlichen Allmacht nicht verzichten können, so wenig wie, nach dem Gesagten, auf den der Freiheit. Also bleiben die Antinomien.

Wir tragen sie schließlich in Gott hinein. Zwar wenn man einen Gegensatz zwischen Gottes Unveränderlichkeit und seiner Teilnahme an den Veränderungen in Welt und Menschenleben findet, so gehört das wieder mehr der Abstraktion an. So wertvoll uns der Gedanke an Gottes Unveränderlichkeit gegenüber dem Wechsel alles Irdischen sein mag, er ist, wie alle negativen Eigenschaften Gottes (Unbegrenztheit usw.), nicht unmittelbar Erzeugnis des frommen Denkens. (Auch der Gedanke der Allmacht hat seine negative Seite, aber mehr als diese.) Und zwischen Gottes Gerechtigkeit und Güte liegt vielleicht nur eine Spannung vor, kein wirklicher Widerspruch; man denke an Anselms, wenn auch nicht unbestrittenen, Ausgleichsversuch. Aber wie verträgt sich Allmacht mit Heiligkeit? Können wir uns Heiligkeit ohne Freiheit denken? Ist aber die Allmacht, scheinbar die höchste Steigerung der Freiheit, nicht vielmehr ihre Aufhebung? Alle Religion aber lebt von der Freiheit Gottes (Wernle, Jesus, S. 60).

Der Gegensatz von Gerechtigkeit und Güte Gottes begegnet uns schließlich noch einmal, wenn der Glaube über den Tod hinausblickt. Gottes Gerechtigkeit und die Erwartung einer Vergeltung führt auf Verschiedenheit des ewigen Loses der Menschen, Gottes Güte aber und die Hoffnung auf ein Wiedersehen, die für Menschen unserer Tage neben dem Gedanken der Vergeltung das stärkste Motiv des Unsterblichkeitsglaubens ist, auf die Apokatastasis.

3. Der Zusammenhang des Individuellen mit den Widersprüchen im religiösen Denken und die Berücksichtigung dieser Dinge in der Glaubenslehre.

Daß im Leben des Glaubens Spannungen liegen, weiß man längst. Wir sind tausendfach von Ueberlieferung abhängig, und sind doch als Protestanten zu religiöser Selbständigkeit verpflichtet. Rationales und Irrationales in der Religion ringen miteinander, usw. Wenn ein Gedanke des Glaubens nicht bis zu Ende geführt wird,

nicht zur vollen Herrschaft kommt, so ist oft nicht Schwäche des Glaubens der Grund dazu, sondern die Selbstkritik, die er übt. Andere ebenso nötige Erwägungen, ebenso berechtigte Empfindungen treten der ersten entgegen. Wir hoffen, daß unser Gottvertrauen wachse, so lange wir leben, und doch hat ein so frommer Mann wie der alte Goßner gesagt, man könne sich auf den lieben Gott ein für allemal nicht verlassen [1]. Besonders in der praktischen Verkündigung des Christentums, in Predigt und Unterricht ist natürlich von solchem Widerstreit der Empfindungen, von dem Gegensatz christlicher Pflichten oft genug die Rede gewesen; das berühmteste Beispiel ist wohl der Eingang von Luthers Schrift von der Freiheit eines Christenmenschen: ein Christ ist ein freier Herr aller Dinge (durch das Evangelium und den Glauben) und doch auch ein Knecht aller (durch die Liebe); eine Zusammenstellung von Beispielen aus neuerer Zeit sind W. Schubrings Betrachtungen: „Antinomien und Disharmonien" im Protestantenblatt 1905, Nr. 36 ff. In der Dogmatik aber herrscht das Ideal eines Systems zusammenstimmender Lehren sehr viel stärker, als man danach erwarten sollte; ebensowenig hat die tatsächliche Mannigfaltigkeit des religiösen Denkens und Empfindens hier die ihr zukommende Berücksichtigung erfahren.

Daß man am einen wie am anderen Punkt umlerne, hängt aber zusammen. Zwar könnte jemand zugeben, daß im religiösen Denken Spannungen, Antinomien vorliegen, aber behaupten, sie seien in allen Christen wesentlich die gleichen. Schwerer ist schon denkbar, daß einer in seiner Dogmatik zwar die individuelle Mannigfaltigkeit des Glaubenslebens berücksichtigen wollte, aber wirkliche Widersprüche im religiösen Denken nicht zugäbe, in der Meinung, recht verschiedene Systeme religiöser Gedanken könnten doch jedes in sich logisch geschlossen, widerspruchslos sein, da das Gebiet weit und die Fülle des zu Gebote stehenden Begriffs- und Anschauungsmaterials groß sei. Immerhin, mag Anerkennung der Widersprüche im religiösen Denken nicht notwendig zur Berücksichtigung des Individuellen führen, und letztere nicht unbedingt zu ersterer, mag kein strenger logischer Zusammenhang zwischen unseren beiden Forderungen bestehen, ein psychologischer besteht

1) [Nagel], Der christliche Glaube und die menschliche Freiheit. 2. Aufl. 1881, S. 202.

doch, wie und weil er zwischen den Prinzipien besteht, die wir bekämpfen. Daß die Sätze des Glaubens zusammenstimmen, und daß alle Christen ihnen gleichmäßig zustimmen, das sind verwandte Ideale.

Es liegt nahe, zu argwöhnen, sie hätten etwas Katholisches an sich. Herrmann hat ausgesprochen (in dieser Zeitschrift 1911, S. 9), das Ideal in sich widerspruchsloser Lehre sei mit dem katholischen Glaubensbegriff verknüpft. Zweifellos hängt es mit katholischem Glaubensbegriff zusammen, wenn man der Mannigfaltigkeit der religiösen Gedankenbildung ihr Recht weigert; auf dem Gebiet des eigentlichen Dogmas können Katholizismus wie protestantische Orthodoxie solche Mannigfaltigkeit nicht dulden. Dagegen zwischen dem Ideal widerspruchsloser Lehre und dem Katholizismus ist der Zusammenhang nicht so sicher. Gewiß wird die Annahme fremder Gedanken mir dadurch erleichtert, daß sie zusammenstimmen. Aber man könnte auch sagen: „Mute ich dem Menschen einmal die Annahme fremder Lehren zu, ohne daß er ihre Wahrheit selbst einsieht, dann kommt es auch nicht weiter darauf an, ob sie Widersprüche enthalten; ja gerade wenn das der Fall ist, wird man geneigt sein, den Leuten die Zustimmung zu erleichtern, indem man die Annahme jener Sätze im Namen einer heiligen Autorität verlangt."

Daß jene Ideale ohne weiteres katholisch seien, läßt sich also nicht behaupten. Andererseits sind wir verpflichtet, die Bedenken zu würdigen, die gegen unsere Forderungen geltend gemacht werden können, auch von solchen, die die tatsächliche individuelle Mannigfaltigkeit der Glaubensgedanken zugeben. Es sind namentlich drei. Erstens: wenn wir Theologen anerkennen, daß der Glaube der evangelischen Christen Widersprüche in sich schließt, so werde er im Kampf der Weltanschauungen einen schwereren Stand haben. Zweitens: wenn die Glaubenslehre das Individuelle berücksichtige, so schöben sich psychologische Fragen zwischen die dogmatischen. Verwechslung beider ganz verschiedener Fragestellungen werde die Folge sein. Drittens: wenn die Dogmatik das Individuelle und Widerspruchsvolle im religiösen Denken anerkenne und berücksichtige, so werde an Stelle fest verknüpfter Wahrheiten ein schranken- und zielloser Relativismus, an Stelle des Systems das Chaos treten.

Auf das erste Bedenken ist zu erwidern: Enthält nicht jede

andere Weltanschauung gleichfalls Widersprüche? Soweit sie aber von solchen frei sein sollte, wird doch im Empfinden und praktischen Verhalten derer, die sie bekennen, manches sein, was ihrer Theorie widerspricht. Das Hauptbeispiel bleibt das schon erwähnte des Determinismus: der sittlich ernste Mensch kann, auch wenn er die Religion ablehnt, den Widerspruch nicht überwinden, der zwischen der wissenschaftlichen Erklärung seelischen Geschehens aus zureichenden Motiven einerseits, dem im Verantwortlichkeitsbewußtsein liegenden Freiheitsglauben andererseits besteht.

Wir evangelischen Christen wollen vielmehr die Widersprüche und Spannungen, die in unserem Glauben liegen, ganz offen zugeben. Er bleibt ja doch der stärkste Protest gegen das, was vor Augen ist; eine Lehre, die allen leicht einleuchtet, wird er nie werden. Bedenklich ist es dagegen, Ansprüche zu erheben, die sich nicht verwirklichen lassen. Solange die Dogmatik ein System im logischen Sinne bieten will, wird die Kritik an den Widersprüchen, die sich in der kirchlichen Lehre und ihren neueren Umbildungen finden, stets als Angriff auf das Christentum überhaupt wirken. Herrmann meint (in dieser Zeitschrift 1911, S. 2), wenn man in der Dogmatik jenem Ziel nachstrebe, so sei das ideale Buch noch heute die Summe des Thomas. Man könnte ebensogut sagen, wenn jener Anspruch erhoben, damit aber auch zugegeben wird, daß die christliche Lehre unhaltbar sei, sofern sich wirkliche Widersprüche darin nachweisen lassen, dann sei das scharfsinnigste und in gewissem Sinne abschließende Buch eins, das allerdings den Titel „Die christliche Glaubenslehre“ trägt, sie aber „im Kampfe mit der modernen Wissenschaft“ darstellen will und das System der überlieferten Dogmen durch rücksichtslose logische Kritik zerreibt: das von David Friedrich Strauß.

Statt Ansprüchen nachzujagen, die nie ganz zu verwirklichen sind, würde die evangelische Glaubenslehre aber, wenn sie das Individuelle und die Widersprüche im religiösen Denken mehr berücksichtigt, einen großen Gewinn haben: sie würde mehr von der unerschöpflichen Beweglichkeit des religiösen Lebens erkennen lassen und in ihr eigenes Wesen aufnehmen. Wenn bei solchem Verfahren oft die Vertreter der einen Denkweise die Denkweise der anderen als Vorstufe ihrer eigenen ansehen werden, so wird das freilich manchen Protest hervorrufen. Aber das Verständnis für eins wird sicher durch solche Behandlung der

Dogmatik gefördert werden: dafür, daß unser Glaube nicht abgeschlossen, sondern im Wachsen ist. Wie hoch ist das Ideal, das die Worte umschreiben: Die völlige Liebe treibt die Furcht aus! Bei völliger Liebe, völligem Glauben, völligem Vertrauen zu Gott würden wir keine Todesfurcht mehr haben. Unser Glaube wächst, je treuer wir Gottes Willen tun. Zwar bleiben die Darlegung und Prüfung der in unserem Glauben gegebenen Gedanken und die Beschreibung religiöser Gefühle einerseits, die Ermahnung zu stärkerem religiösem Leben andererseits durchaus verschiedene Aufgaben. Aber die praktisch-ethische Bedingtheit unserer Glaubensgedanken ist bisher in der Glaubenslehre meist zu wenig gewürdigt worden. Vergangene Zeiten haben oft Religion und Sittlichkeit in falscher Weise in enge Beziehung gesetzt, religionslose Sittlichkeit überhaupt nicht anerkannt, in allem Unglauben Sünde gesehen. Es ist keineswegs aller Unglaube Sünde; aber alle Sünde ist Unglaube, steht im Gegensatz zu dem, was Luther, was der evangelische Christ Glaube nennt. Sie ist Mißtrauen gegen Gott (ein atheistischer Ethiker würde vielleicht dafür sagen: Böses Tun ist Mißtrauen gegen die heilsame Harmonie, die in der Welt angelegt ist, oder dergleichen). Es ist sinnlos, in dem Augenblick, wo ich mit Bewußtsein Sünde tue, zu sagen, daß ich glaube. Luther hat an Stelle der fides quae creditur die fides qua creditur betont; die evangelische Dogmatik ist oft noch zu sehr nur Darlegung jener.

Allerdings erhebt sich gerade hier das zweite vorhin genannte Bedenken: es schieben sich somit dogmatische Fragen und psychologische zwischen einander. Aber das war schon in der älteren Dogmatik der Fall. Ihre Lehre vom ordo salutis war Psychologie (das ist wenigstens die eine Seite der Sache; sie wollte natürlich nicht bloß das sein). Im übrigen ist oben schon ausgesprochen worden, daß die dogmatischen Fragen, die Wahrheitsfragen einerseits, psychologische Fragen andererseits scharf auseinander gehalten werden sollen. Vielleicht lernt man das jedoch gerade dann am besten, wenn man wirklich beide Fragestellungen nebeneinander übt, und nicht einseitig in der Dogmatik nur die erstere.

Gibt es aber nicht einen Uebergang zwischen der psychologischen Betrachtung, wie sie bei der Berücksichtigung des Individuellen stattfindet, und den Wahrheitsfragen, oder eine Stelle, wo beide notwendig besonders eng verbunden sind? Allerdings, nämlich in der Behandlung jener Antinomien und Spannungen, die

unsere zweite Forderung ist. Sofern es sich bei ihnen um einen Gegensatz der Empfindungen handelt, liegt da eine psychologische Untersuchung vor; sofern aber um die Verschiedenheit der zwischen zwei Extremen, zwei Polen möglichen Denkweisen, liegt Erörterung der religiösen Wahrheit vor. Daß diese Wahrheit hier nie ganz auszumachen ist, ändert am Charakter der Untersuchung nichts; daß unsere religiöse Erkenntnis Grenzen hat, ist auch von aller bisherigen Dogmatik zugegeben worden. Sucht man für solch zusammenfassende Behandlung dieser Antinomien einen Namen, so ist der gegebene: religiöse Dialektik.

So bleibt das letzte Bedenken zu würdigen: muß nicht die Anerkennung und Berücksichtigung des Individuellen und Widerspruchsvollen in der religiösen Gedankenbildung zu schranken- und ziellosem Relativismus führen, so daß an Stelle des Systems ein Chaos träte?

Es liegt nahe, zuerst zu erwidern: tatsächlich enthielt jede bisherige Dogmatik Individuelles. Kein Theologe hat je aus seiner Haut gekonnt. Können wir das aber nicht, dann ist es schon besser, wir nehmen die Dinge, wie sie sind, und erkennen das Recht auch anderer Individualitäten an, als daß jeder unbewußt die seine zur allgemeinen Norm macht. Ebenso gilt von den Widersprüchen im religiösen Denken: können wir sie doch nicht ganz überwinden, dann ist es besser, wir erkennen die wirklich vorhandenen an, als uns darüber hinwegzutäuschen. Die Aussicht, anderwärts dann die vermeidbaren als solche zu erkennen und zu tilgen, wird dadurch nur wachsen.

Aber daß wir Vorwürfe zurückgeben können, befreit uns nicht von der Pflicht, zu prüfen, ob sie berechtigt sind, wenn sie gegen uns erhoben werden. So fragen wir: welches Recht hat jenes Bedenken?

Die Antwort heißt zunächst: viele sind nicht alle. Daß in der evangelischen Glaubenslehre mancherlei Individuelles berücksichtigt werden soll, bedeutet noch nicht, daß jede Seltsamkeit Anspruch auf Würdigung hätte. In denjenigen bisherigen Dogmatiken, die durchaus ein widerspruchsloses System darbieten wollten, ist doch dafür, welche Gedanken stärker betont, eingehender dargelegt, welche kürzer behandelt wurden, nicht nur die Logik des Systems bestimmend gewesen, sondern mindestens ebenso sehr die biblische und die dogmengeschichtliche Ueberlieferung, die tatsächliche religiöse Gedankenwelt der gegenwärtigen Gemeinde, die Ansicht des Dog-

matikers davon, welche Sätze praktischen religiös-sittlichen Wert haben. Was nur Bindeglied im System, Ueberlieferung ohne lebendige Bedeutung für die Gegenwart, Erzeugnis der ausmalenden Phantasie ohne sittliche Wirkung ist, hat jeder Dogmatiker zurücktreten lassen. Die damit gegebenen Prinzipien der Auswahl bleiben durchaus in Geltung, wenn der Stoff der Glaubenslehre erweitert wird durch grundsätzliche Anerkennung des Rechtes individueller Mannigfaltigkeit in Glaubensgewinnung und Glaubensgestaltung, und der Anspruch fallen gelassen wird, ein logisch widerspruchsloses System religiöser Gedanken darzubieten.

Sodann aber erweist sich die Befürchtung, der Stoff der Glaubenslehre wachse ins Uferlose, gerade dann als unberechtigt, wenn man unsere beiden Forderungen zusammen befolgt; es zeigt sich hier wieder, daß sie zusammengehören. Mancher wird leichter der ersten, Berücksichtigung des Individuellen zustimmen, als der zweiten, Anerkennung der Widersprüche im religiösen Denken. Aber eigentümlicherweise werden die Bedenken, die etwa schon gegen Berücksichtigung des Individuellen bestehen, gerade dadurch gemildert, daß man auch Spannungen und Widersprüche im religiösen Denken anerkennt. Bei diesen Spannungen und Widersprüchen handelt es sich darum, daß wir von je zwei einander widerstreitenden Interessen keins preisgeben können. Wir mögen überzeugt sein, daß die einander widersprechenden Gedanken doch von einem tiefer dringenden Blick als vereinbar erkannt werden würden; die Wahrheit mag auch hier nur eine sein, aber wir kennen sie nicht genügend. Wir können nur Grenzen angeben, zwischen denen sie liegt. Aber weil wir das können, haben wir es nicht mit einer beliebigen Fülle individueller Meinungen zu tun, sondern das Gebiet ist abgesteckt, ist übersehbar. Polarität ist kein Chaos.

So wächst der zu behandelnde Stoff nicht etwa ins Grenzenlose. Ebensowenig aber bedeutet die Erfüllung unserer Forderungen einen ziellosen Relativismus. Die evangelische Glaubenslehre behält ihr klares Ziel. Paul Drews (s. o. S. 191) und andere haben ihr die Aufgabe zugewiesen, ein Idealbild evangelischen Glaubens zu zeichnen, hinter dem gewiß die Glaubensgedanken und -erfahrungen der einzelnen Christen vielfach zurückbleiben würden. Diese Aufgabe bleibt. Ein Irrtum ist es nur, zu meinen, es sei uns möglich, an allen Punkten der religiösen Gedankenbildung solches Ideal eindeutig festzustellen. Das ist unmöglich, weil es sich bei

unserem Glauben nicht um eine uninteressierte Erkenntnis von Dingen der Sinnenwelt handelt, wie in der Naturwissenschaft, sondern um Gedanken vom Letzten, Höchsten, nie ganz Auszusprechenden, die in Wechselwirkung stehen mit frommem Empfinden und sittlichem Leben. Das Individuelle, das auf ethischem und ästhetischem Gebiet sich geltend macht und seine Recht hat, wirkt ein auf die religiöse Gedankenbildung, und der Zusammenhang mit unserem Fühlen und Wollen tritt zutage in den Spannungen und Antinomien unseres religiösen Denkens. Um des Individuellen willen kann das Verfahren in der Glaubenslehre nicht einer geraden Linie entsprechen, wo ohne Seitenblicke einfach aus obersten Prinzipien heraus beständig die Gedanken logisch weiter gefolgert, weiter gesponnen werden, sondern wir müssen Seitenblicke tun auf das abweichende Denken und Empfinden anderer evangelischer Christen. Das hat man zwar bisher schon getan, aber zu oft glaubte man, es lediglich polemisch tun zu dürfen; man erkannte das Recht individuellen religiösen Denkens auf evangelischem Boden zu wenig an.

Wenn aber Sätze der Dogmatik mit nachweisbaren Erkenntnissen, die wir anderwärts gewonnen haben, oder untereinander in Widerspruch stehen, ohne daß als Anlaß zum Festhalten der widerstreitenden Sätze starke religiöse Motive nachzuweisen wären, wenn einfach nur logische Fehler, mangelhafte Ueberlegungen, falsche Psychologie oder Vergewaltigung der Geschichte vorliegen, da soll selbstverständlich nach wie vor die Kritik ihres Amtes walten, je schärfer, um so besser. Die Erörterung der Wahrheitsfragen darf nicht etwa Ernst und Schärfe verlieren. Die Berücksichtigung des Individuellen und die Anerkennung der Antinomien soll nicht dahin führen, daß man skeptisch überhaupt fragt: „Was ist Wahrheit?“ Ein Theologe, der in diesem Sinne Vernunft und Wissenschaft verachten wollte, der gäbe beste Ueberlieferungen unserer Kirche preis, den hätte nach Goethes bekanntem Wort in der Tat der Teufel. So gewiß psychologische Betrachtung stärker als bisher neben die dogmatische treten soll, so wenig soll diese durch jene verdrängt werden. Wir wählen nicht nur aus den religiösen Gedanken und Empfindungen wichtigere aus und lassen minder wichtige beiseite, es bleibt selbstverständlich Aufgabe des Dogmatikers, das Wahre vom Unwahren, das Unevangelische und Unchristliche vom Evangelisch-Christlichen zu scheiden. Bei aller Weitherzigkeit gilt doch:

kann man sagen, was evangelisches Christentum ist, dann kann man auch sagen, was es nicht ist, und wo anders soll die grundsätzliche Erörterung dieser Dinge erfolgen, als in der systematischen Theologie? Und wenn von beiden, von den dogmatischen und den psychologischen Fragen, eins die Hauptsache bleiben und für den Gang der Untersuchung und Darstellung bestimmend sein muß, so soll dieser Vorrang durchaus den dogmatischen Fragen gewahrt bleiben. Für den morgenländischen Christen mag das Wichtigste am Christentum tatsächlich sein Kultus sein, für den römisch-katholischen tatsächlich der Verband und das Recht seiner Kirche, im Protestantismus hat von Anfang an die Frage nach der Wahrheit des Glaubens im Mittelpunkte gestanden. Die Mannigfaltigkeit des religiösen Lebens überhaupt, besonders des religiösen Gefühls- und Willenslebens zu studieren ist wichtig; darum soll man neben der Glaubenslehre Religionspsychologie treiben; Nebeneinanderstellung verschiedener Typen religiösen Lebens ist eine Hauptaufgabe der Religionspsychologie. In der Glaubenslehre dagegen den Stoff so anzuordnen, daß man verschiedene Typen der Frömmigkeit nacheinander darstellt, statt den Zusammenhang der Gedanken des Christentums darzubieten mit Erörterung ihrer Wahrheit und unter jeweiliger Berücksichtigung ihrer individuellen Gestaltung, wäre verkehrt. Es muß nur anerkannt werden, daß dieser Zusammenhang nicht stets ein streng logischer ist, daß es sich oft um Spannungen, Antinomien, seelische Reaktionen handelt. Unvereinbarkeit zweier Gedanken ist hier nicht immer gleichbedeutend mit Unwahrheit, Unhaltbarkeit. Aber von System, systematischer Theologie ist auch bei Erfüllung unserer Forderungen zu reden. Ein System liegt hier nicht vor im Sinne durchgängiger logischer, mathematischer Harmonie; ein System sind die religiösen Gedanken des Christen vielmehr in dem Sinne, wie wir auch die Organismen der Natur als Systeme bezeichnen; es sind in einem und demselben Körper gelegentlich auch widerstrebende, einander bekämpfende Kräfte lebendig und doch durchzieht das Ganze ein lebendiger Zusammenhang. Schleiermacher hat allerdings gegen den Ausdruck „systematische Theologie“ überhaupt Bedenken gehobt (Die christliche Sitte S. 7; kurze Darstellung 2. Aufl. § 97). Aber sie sind von anderer Art. Am erheblichsten ist, daß er fürchtet, dieser Ausdruck erwecke den Anschein, als solle das Christentum rational demonstriert werden. Aber hat der Name notwendig diese Wir-

kung? Gewiß ist die Bezeichnung „systematische Theologie" nicht ideal, aber in Ermangelung einer besseren wird sie weiter zu brauchen sein. (Man mag auch von systematischer Religionswissenschaft und systematischer christlicher Religionswissenschaft reden; daß aber der hierhergehörige Band eines so angesehenen und wertvollen Werkes wie der „Kultur der Gegenwart" in der 2. Auflage den fürchterlichen Titel „Systematische christliche Religion" behalten hat, ist schwer begreiflich.)

Das vorhin abgelehnte Verfahren, die Nebeneinanderstellung verschiedener Typen zum Prinzip der Stoffanordnung in der Glaubenslehre zu machen, würde überdies zu endlosen Wiederholungen führen. Denn bei aller Mannigfaltigkeit besteht unter evangelischen Christen noch heute eine starke Gemeinschaft der Gedanken und Ueberzeugungen. Die Gemeinsamkeit solchen Besitzes ruht, um nur so viel darüber zu sagen, nicht bloß, aber zum größten Teil darauf, daß wir von gemeinsamer Geschichte leben und in unserem eignen Leben gleiche oder verwandte Schicksale erfahren. Was der Einzelne unter uns an religiösem Leben, an Glauben hat, dankt er normalerweise zunächst frommen Menschen unserer Tage; so ist der unmittelbare Anlaß unseres Glaubens nicht der Inhalt der Bibel. Aber das religiöse Leben dieser Menschen geht schließlich durch die Geschlechter und die Zeiten hindurch zurück auf das Leben, dessen Urkunde die Bibel ist. Auch das in ihr bezeugte religiöse Leben ist nicht einheitlich; auch ihre Gedanken sind der Spannungen und Widersprüche voll. So wird es bei uns nicht anders sein, und die Glaubenslehre hat darauf Rücksicht zu nehmen. Je treuer sie es tut, je gründlicher sie die Lebendigkeit des Glaubens in seinen Spannungen beobachtet und die Mannigfaltigkeit evangelischen Glaubenslebens achtet, preisgebend, was in dem alten Ideal normativer und systematischer Lehre unwirklich und undurchführbar ist, um so besser befolgen auch wir systematischen Theologen das Wort, daß wir nicht Herren des Glaubens unserer Mitchristen sein sollen, sondern Gehilfen ihrer Freude.

Pfingstpredigt,

gehalten am 11. Juni 1916 in der Anstaltskirche zu Hubertusburg

von Oberpfarrer Johannes Naumann.

Der Geist Gottes ist nicht an Zeit und Ort gebunden, er wandert und wirkt durch Länder und Jahrhunderte, wo und wann er will. Vor bald 1900 Jahren saß der Apostel Paulus in der Stadt Ephesus. Vor ihm lag eine Pergamentrolle und er hielt die Schreibfeder in der Hand. Er hatte an die Christen in Korinth einen langen Brief über wichtigste Lebensfragen geschrieben und nun zögert er sinnend. Das schwerste Stück des Briefes ist zu überdenken. Er hat von wunderlichen Erlebnissen in dieser Gemeinde erfahren. Wenn die Christen zum Gottesdienst zusammenkommen und einer in herzlicher Weise das Evangelium verkündet, da fällt ihm ein anderer in die Rede oder zwei oder drei. In erregt verzückten Worten, teils ganz unverständlich reden, ja schreien sie durcheinander: „Jesus ist der Herr“ oder ähnliche Rufe. Sie sagen, der Geist hat sie ergriffen, und es ist wahr, sie sind von einer höheren Gewalt gepackt, bisweilen sogar hin und her geworfen. Alle sind voll Spannung, Erwartung, aber die ruhige Sammlung und Erbauung ist dahin. Die Führer der Gemeinde sind ratlos, sie haben bei Paulus angefragt: Ist es Gott, der hier redet, oder sinds böse Geister?

Paulus sinnt sorgenvoll nach: Soll das Christentum seiner jungen Gemeinde untergraben werden? Am liebsten möchte er mit dem Schwert dreinfahren und ihnen schreiben: Das ist Teufelswerk, laßt die Hand davon! Aber er hat dasselbe Empfinden wie einst sein Heiland: Mit dem Unkraut werden zugleich die guten Aehren ausgerauft.

Als etwas ganz Neues war das Christentum in die Welt eingetreten und hatte die Menschen aus ihrem bisherigen Empfinden,

Denken und Leben herausgerissen und über sich selbst emporgehoben. War es ein Wunder, daß zunächst der Bach über die Ufer ging und auch Schlamm und Unrat mit sich trieb und fortschwemmte?

So saß Paulus still, innerlich lauschend, bis ihm plötzlich, wie aus dem Dunkel auftauchend, seine Jugend vor der Seele stand. Im Sturm hatte Jesus von ihm Besitz ergriffen. Er war entzückt bis in den dritten Himmel, er hörte im Geiste die Engelsstimmen, eine heilige Trunkenheit hatte ihn erfaßt. Aber aus den unklaren leidenschaftlichen Stimmungen und Gefühlen war eine bewußte christliche Erkenntnis herausgewachsen; nicht von einem Tage zum andern, sondern in Jahren.

Diese seine eigene innere Lebensgeschichte sah Paulus in den Erlebnissen der Korinther sich wiederholen. Sollte er nicht hoffen, daß auch bei ihnen aus dem gärenden Moste ein reifer Wein würde? In dieser Stunde tat Paulus einen Blick in die verborgene geheimnisvolle Werkstatt des heiligen Geistes. Nun wußte er die Antwort an seine Korinther. Wir sehen ihm über die Schulter und lesen, was er schreibt. Das Wort ist unser heutiger Pfingsttext:

> Niemand kann Jesum einen Herrn heißen, ohne durch den heiligen Geist. Es sind mancherlei Gaben, aber es ist ein Geist. Und es sind mancherlei Aemter, aber es ist ein Herr. Und es sind mancherlei Kräfte, aber es ist ein Gott, der da wirket alles in allen. In einem jeglichen erzeigen sich die Gaben des Geistes zum gemeinsamen Nutzen 1. Kor. 12, 3—7.

Diese gelesenen Worte, ein Heiligtum aus alter Zeit, wollen wir heute in unsere Hand nehmen und aus der Vergangenheit herübertragen in unsere Zeit. Das soll unsere Pfingstandacht sein.

Zwar haben wir nicht dieselben Vorgänge erlebt wie die Gemeinde von Korinth, aber wir können sie einigermaßen verstehen, wenn wir daran denken, wie die leidenschaftlich gesteigerte Erregung der ersten Kriegszeit allmählich in ruhige geordnete Bahnen eingemündet ist, wie aber doch gerade dieses Feuer die Herzen warm gemacht hat, Großes zu tun und Großes zu tragen. So verbindet sich Gegenwart und Vergangenheit.

„Niemand kann Jesum einen Herrn heißen, ohne durch den heiligen Geist.“ Es scheint, daß diese Worte heutzutage nicht mehr gelten, wenn wir die Entstehung des christlichen Bekenntnisses in den meisten Menschen überdenken. Die Kinder hören schon in früher Jugend von Jesus, sie sehen seine Bilder und singen ihm ihre Lieder,

besonders in der Weihnachtszeit. Dann kommen sie in die Schule. Die biblischen Geschichten werden ihnen erzählt, und wenn sie im Unterricht zur Erklärung des zweiten Artikels kommen, so lernen sie auswendig: Ich glaube, daß Jesus Christus, wahrhaftiger Gott vom Vater in Ewigkeit geboren und auch wahrhaftiger Mensch von der Jungfrau Maria geboren, sei mein Herr. Dazu bekennen sie sich, wenn sie dann an den Konfirmationsaltar treten, und so sind sie für ihr weiteres Leben zu Christen erklärt, die Jesum ihren Herrn heißen. Das geht doch alles ohne den heiligen Geist; hier ist vielmehr die Aufmerksamkeit, das anerzogene Verständnis und das Behalten des auswendig Gelernten zu Tage getreten.

Also gilt das Wort des Apostels heute nicht mehr? Wenn wir die Worte bloß äußerlich buchstäblich nehmen, nicht. Aber wenn wir den tieferen Sinn verstehen, den Paulus damit verbindet, dann sind sie genau noch so gültig wie damals. Von jemandem, der bloß äußerlich wie etwas auswendig Gelerntes das Bekenntnis zu Jesus ablegt, würde Paulus nie sagen, daß er Jesum seinen Herrn nennt. Auf diesen Gedanken wäre er in seinen Tagen gar nicht gekommen, denn damals war es bedenklich, ja nicht selten lebensgefährlich, sich zu Jesu zu bekennen. Das tat niemand, der nicht im Innersten von ihm ergriffen war. Dieses innere Bekenntnis zu Jesus läßt sich auch heute nicht durch bloßes Nachsprechen erzielen, es ist nur dort wirklich lebendig, wo eine Seele vom Geiste Gottes berührt ist. Schon Kinder verspüren nicht selten die leise Berührung seines Fingers. Ich weiß von Kindern, denen es, wenn von Jesus erzählt wurde, wie ein heiliger Schauer durch die Seele ging. Diese Berührung setzt sich im weiteren Leben fort, beim stillen Lesen im Evangelium oder im Buche oder Briefe eines frommen Menschen, im Gespräch oder in der Predigt oder bei einem starken Erlebnis: allemal dann, wenn für die Seele die ewige Welt sich auftut und der Alltag versinkt und Jesus vor uns steht, entweder mild tröstend und beseligend oder mit ernster strenger Forderung oder strafendem Blick, und wir fühlen es: Du mußt ihm folgen, er ist dein Herr. Oder: Du darfst ihm vertrauen, er ist dein Herr — oder: Du mußt dich in Demut und Scham beugen, denn er ist dein Herr. Er ist zu stark gewesen, er hat deine Seele überwältigt. Was dich aber vor ihm in den Staub gezogen hat oder was dich selig und glücklich gemacht hat, das ist nicht nüchterne Ueberlegung oder Berechnung, sondern eine gewaltige überstarke Kraft. Weißt du, wie du diese

unfaßbare gewaltige Kraft zu nenen hast? Das ist der Gottesgeist, der Heilige Geist. Vielleicht kannst du dir sein Wirken nicht erklären, aber du hast es erfahren. Niemand kann Jesum einen Herrn heißen, ohne durch den heiligen Geist. Ja, er ist noch unter uns, noch in uns, bei jedem, der Jesum wirklich seinen Herrn nennen kann.

Aber wie viele sind dies in unserer Christenheit? Gibt es nicht auch unter den frommen Menschen unserer Tage viele, die mit voller Ueberzeugung sagen: ich brauche Jesus nicht oder nicht sehr, ich halte mich nur an Gott, er ist mein Herr und mein Vater. Und ist nicht diese Stimmung durch den Krieg verstärkt worden? Sehr viele haben es bezeugt, daß sie draußen in der furchtbaren Einsamkeit der Nacht, im Schützengraben, unter Todesgefahr die Gegenwart Gottes erlebt haben wie nie zuvor. Sie sind ihm nahe gewesen, haben sich von ihm abhängig gewußt und in ihm geborgen gefühlt. Jesum haben sie wenig gebraucht, fast hat es ihnen geschienen, als ob er mit seiner Sanftmut nicht auf das Schlachtfeld passe. — Das sind Erfahrungen, die wir nicht ohne weiteres beiseite schieben können. Aber wenn wir tiefer nachdenken, liegt die Sache doch anders: würden diese gottgläubigen Menschen wirklich so zu Gott als ihrem Vater aufschauen können, wenn Jesus nicht über die Erde gegangen wäre, wenn er uns nicht die Kindschaft Gottes gebracht hätte? Nein, dann wäre dieses vertrauensvolle Kindschaftsverhältnis nicht da. Ohne daß sie es wissen, lebt Jesus in ihrer Seele.

Dennoch bleibt die Tatsache bestehen: wir haben in unserer Kirche zwei Arten von Christen: auf der einen Seite die Jesuschristen, die nur auf ihren Heiland sehen, ja die darüber Gott fast bei Seite schieben. Sie beten zu Jesus, die Weltregierung legen sie in seine Hand, sie hoffen Alles von ihm. Die anderen aber denken: ich gehe zum Vater, mir ist Jesus der Weg, aber nicht das Ziel.

Auf welcher von diesen beiden Arten des Christentums ruht nun der Geist Gottes? Wenn wir darauf antworten sollen, so denken wir an einen Satz der altkirchlichen Lehre, der nach langem Streite festgesetzt worden ist: daß der Geist vom Vater und vom Sohne ausgeht. Wir suchen ihn auf unsere Art zu verstehen: jeder von diesen beiden Christen hat nur einen Teil der göttlichen Wahrheit, keiner hat sie ganz. Wie das helle Sonnenlicht sich in einzelne Farben zerlegt und jeder irdische Gegenstand sich einer solchen Farbe bemächtigt und darin schön und freudig aufleuchtet, besonders jetzt

in der sonnendurchglänzten Frühlingszeit, so hat auch der einzelne Christ nur einen Teil des himmlisch ewigen Lichtes in sich aufgenommen, aber die ganze Wahrheit ergibt sich erst, wenn alle gemeinsam Gott rühmen und preisen, jeder in seiner Zunge und Sprache, wie es in der Pfingstgeschichte heißt. Oder wie Paulus sagt: „Es sind mancherlei Gaben, aber es ist ein Geist".

Dieser Geist soll das Selbstsüchtige und Einseitige in uns überwinden und läutern. Ein junger Student der Theologie zog nach einer westdeutschen Hochschule. In einer Abendversammlung wurden die alten Bekenntnisse unserer evangelischen Kirche gelesen und besprochen. Jeder durfte und sollte seine Gedanken sagen. Auch dieser junge Mann trug vor, was ihm das Herz erfüllte, und er glaubte es schwungvoll und überzeugend getan zu haben. Da sagte ihm ernst der Professor, ein Mann von unerbittlichem Wahrheitsernste: Lieber Herr, Sie scheinen mir noch auf dem Standpunkte zu stehen, wo uns hohe und erhabene Gedanken wertvoller sind als die einfache Wahrheit. Dieses Wort traf den jungen Menn ins Innerste und ist ihm für das ganze Leben ein Wegweiser geworden. Nicht auf die hohen sich an sich selbst berauschenden Gedanken kommt es vor Gott an, sondern auf die schlichte Wahrheit. Sie dient der Welt am besten.

Paulus schreibt: „In einem jeglichen erzeigen sich die Gaben des Geistes zum gemeinsamen Nutzen". Darum, liebe Christen, streitet nicht mit einander, wer mehr oder richtiger ein Christ ist, sondern bringt eure Gaben zum gemeinsamen Nutzen dar, dienet dem Herrn und dienet einander mit Freuden, jeder mit der Gabe, die ihm gegeben ist! Dann wird weniger Streit, aber mehr Christentum, mehr wirklich christlicher Geist in der Welt und in der Kirche sein.

Das gilt im Großen, aber auch im Kleinen: „Es sind mancherlei Aemter, aber es ist ein Herr." Das können wir auf unser Anstaltsleben anwenden, indem wir an die verschiedenen Klassen von Beamten denken, an die, welche dieses kleine Reich leiten, an Aerzte, Expeditions- und Aufsichtsbeamte und technische Beamte, Pfleger, Schwestern und Wärterinnen oder auch an uns Geistliche. Jeder hat sein Amt und seine Pflicht, jeder hält es hoch und soll es hoch halten. Aber keiner soll sich überheben: w i r sind es, die den Betrieb ausmachen, die das Wohl der Anstalt bewirken, sondern das Ineinandergreifen aller, der gute Wille aller erst gibt das Ge-

lingen. Der Geist, der in einer Anstalt herrscht, entscheidet darüber, ob in ihr etwas Segensreiches geleistet wird. Zu diesem Geiste soll jeder beitragen.

Uebertragen wir diesen Gedanken auf unsere große Volksgemeinschaft: wie oft ist vor dem Kriege darüber geklagt worden, daß jeder Stand, jede Partei auseinanderzog, auseinanderzerrte und daß dadurch vieles Gute und Edle zerstört wurde! Plötzlich kam der große Zwang und trieb alle Klassen und Stände zur Abwehr des Feindes zusammen. War es bloß der Zwang? Nein, es war ein neuer Geist. Im vorigen Jahr hörte ich im Gespräch mit einem Meister der Kirchengeschichte die Aeußerung: „Der Krieg hat gezeigt, daß der Gesamtgeist eines Volkes nicht nur die Summe der Gedanken und Berechnungen der einzelnen Menschen ist, sondern daß er eine Macht für sich ist, die den einzelnen fortreißt." Was wir so im deutschen Volksleben beobachtet haben, das gilt und soll auch gelten in unserem kirchlichen Leben. Möge der gewaltige Gottesgeist siegen und uns alle läutern und reinigen, wir haben es nötig in der jetzigen Zeit, in der so viele Anzeichen vorliegen, daß auch solche, die im Anfang des Krieges von dem mächtigen religiösen Aufschwung ergriffen waren, in das alte niedrige und unheilige Wesen zurücksinken. Herr, sende uns deinen Geist!

„Es sind mancherlei Kräfte." Wohin wir sehen, ist die Welt voller Kräfte. Wie das Leben mit seiner unmittelbaren Gewalt von allen Seiten auf uns eindringt! Die Blumen blühen und das Korn reift, die Vögel bauen Nester und die Bienen sammeln ein, die Kanonen dröhnen und die Flieger sausen durch die Luft, und dabei laufen die großen Welt- und Himmelskörper ungerührt und ungestört ihre alte Bahn. Ueberall Lebenskräfte! Aber hinter ihnen allen ist etwas Geistiges, das sie belebt und beseelt. Freilich manche unserer Zeitgenossen haben sich von dem Gedanken einfangen lassen, daß dies alles tote Massen sind, nur von dunklen unbewußten Gesetzen getrieben; nur in wenigen Geschöpfen, den Menschen, blitzte bisweilen ein Strahl des Bewußtseins und Nachdenkens auf, um bald wieder in die ewige Nacht zu versinken. Das ist eine traurige Weltanschauung. Ein verstorbener Naturforscher nannte sie die Nachtansicht, und er beschwor sein Volk, es solle sich der Taganſicht zuwenden, für welche alles, was vorhanden ist, belebt und beseelt ist. Die herrlichste solche Taganſicht ist die christliche, ist der Pfingstglaube: überall sehen wir den Geist, den durchwal-

tenden ewigen Gottesgeist. Ahnungsvoll klingt es schon auf den ersten Blättern der Bibel: Die Erde war wüste und leer und der Geist Gottes schwebte auf dem Wasser. Dieser die Welt durchdringende Gottesgeist ist aber derselbe, der die Menschenseele erneuert und sie frei und glücklich und selig macht. Das sind keine verschiedenen Welten, sondern die eine große Gotteswelt. „Es sind mancherlei Kräfte, aber ein Gott, der da wirket alles in allen.“ Ueberwältigt von dieser unendlichen Geisteswirkung beten wir aus tiefster Seele: O heilger Geist, kehr bei uns ein und laß uns deine Wohnung sein!

Das Verfügungsrecht des Dogmatikers über die Geschichte.

Von Professor D. Martin Rade in Marburg.

Ursprünglich sollte der Titel lauten: „Die Souveränität des Dogmatikers gegenüber der Historie.“ Aber so sehr ich von der Unentbehrlichkeit der Fremdwörter zumal in der Gelehrtensprache überzeugt bin, war es mir doch Bedürfnis, ihre Alleinherrschaft in dieser Ueberschrift zu brechen. Bei meinen Versuchen in solcher Richtung kam ich auf die Formel: „Die Herrschaft des Glaubens über die Geschichte.“ Aber das führte mich von meinem begrenzteren Ziele ab, in dem nun einmal der Systematiker seine besondre Rolle beanspruchte. Und es hätte mir die Aufgabe aufgenötigt, zugleich auch von der Abhängigkeit des Glaubens von der Geschichte zu handeln [1]). Ich habe also den Dogmatiker jedenfalls wieder einsetzen müssen, und empfinde auch trotz der im übrigen vollzogenen Verdeutschung von Souveränität und Historie die ursprüngliche Drei-Fremdwörter-Ueberschrift als den genaueren Ausdruck meiner Absicht. Ich muß aber weiter noch bevorworten, daß ich sehr wider Willen zu äußerster Kürze genötigt bin durch die starken Raumüberschreitungen, die einigen Mitarbeitern dieses Festjahrgangs nachgesehen werden wollten; da muß der Herausgeber selbstverleugnend ausgleichen, was er kann. Ich werde unter diesen Umständen nur ganz Skizzenhaftes bieten.

Meine Absicht war, das Thema an dem Verhältnis von Herrmanns „Verkehr des Christen mit Gott“ zu dem ganzen historischen Luther eingehend zu erproben. Wie Herrmanns Buch mit sein Bestes Luther verdankt, und wie es umgekehrt aufs kräftigste zu

1) Das habe ich, die Antinomie nach beiden Seiten verfolgend, getan in dem Aufsatz: Last und Wohltat der Ueberlieferung für den religiösen Menschen, Patria 1906.

Luther hinführt, liegt am Tage. Nicht so einfach ist zu sagen, welche Bedeutung es innerhalb der eigentlichen historischen Lutherforschung besitzt [1]). Wir haben es mit einer bewußt dogmatischen Leistung zu tun, d. h. mit einer Arbeit, durch welche ein Dogmatiker dogmatischen Streitigkeiten zu Hilfe kommen, womöglich abhelfen will mittelst Aufrichtung dogmatischer Normen. Gedanken, welche die christliche Frömmigkeit richtig aussprechen und maßgebend bestimmen, sollen zu siegreicher Entwickelung kommen. Ihr Ansehen, ihre Durchschlagskraft soll dadurch erhöht, für den vorgestellten Interessentenkreis ins Unentrinnbare gesteigert werden, daß sie der Ausdruck einer Frömmigkeit sind, zu welcher Luther durch das Verständnis Jesu Christi gekommen ist. Dafür konnten Herrmann „die bekannten Werke von Theodosius Harnack und Julius Köstlin keine Führer sein, da bei ihrer umfassenden Aufgabe die hier behandelten religiösen Grundgedanken Luthers nicht so ausführlich dargestellt werden konnten, wie es für seinen Zweck notwendig war“ [2]). Nun ist nicht einzusehen, weshalb nicht J. Köstlin in seinem Werke über Luthers Theologie und weshalb nicht Th. Harnack in seiner Monographie die Seite an Luthers Werk hätten ergiebig mitbehandeln können, die Herrmann am Herzen liegt, wenn sie sie so gesehen und bewertet hätten. Aber — lassen wir Th. Harnack trotz seinem heute noch Köstlin gegenüber vorhandenen Vorzuge der Kürze halber bei Seite — so steht in J. Köstlin der Historiker dem Dogmatiker Herrmann gegenüber. Für Köstlins „Martin Luther“ ist „die dem Historiker gebührende Unbefangenheit“ ihm selbstverständliche grundlegende Tugend [3]); in „Luthers Theologie“ leitet ihn „das Streben nach Vollständigkeit“ und soll „die Darstellung eine streng und rein geschichtliche“ sein. „Dogmatisch kritischer Bemerkungen und Winke für die heutige Theologie“ hat er sich „geflissentlich enthalten“; „eine unbefangene, richtige und allseitige historische Betrachtung der Lehre Luthers“ will er liefern im Unterschiede von „derartigen, wenn auch an sich sehr berechtigten Versuchen“ [4]).

1) Gustav Wolf, Quellenkunde der deutschen Reformationsgeschichte, Gotha 1916, 2, 1, S. 237, gedenkt nachdrücklich Herrmanns und seines „Verkehrs“.

2) Herrmann, Vorwort zur ersten Auflage des Verkehrs, 1886.

3) Köstlin, Martin Luther, Vorwort zur zweiten Auflage 1883.

4) Derselbe, Luthers Theologie, Vorwort zur zweiten Auflage 1901.

Es wird keiner Erläuterung bedürfen, wenn wir die Betrachtung Herrmanns in seinem Verhältnis zur Luther-Historie auf Albrecht Ritschl ausdehnen[1]). Eine Zeit lang ist Ritschls Mitarbeit an der Geschichtsforschung weithin anerkannt worden; es genügt daran zu erinnern, daß er 1877 mit Brieger, Gaß und Reuter zusammen die Zeitschrift für Kirchengeschichte begründen und durch einen vielbeachteten Aufsatz über die Entstehung der lutherischen Kirche mit einweihen durfte. Er hat an drei wichtigsten Stellen der christlichen Vergangenheit als Historiker gearbeitet: altkatholische Kirche, Reformation, Pietismus. Aber bei den reinen Historikern hat er sich selber zuletzt noch mit allem Bewußtsein diskreditiert durch seinen berüchtigten Schlußsatz im Vorwort der Geschichte des Pietismus, **Band** 1: „Die von mir dargestellte Geschichte habe ich nicht verständlich machen können, ohne die einzelnen Erscheinungen zu beurteilen; ich halte es für zweckmäßig, im Voraus festzustellen, daß ich dazu meinen Standpunkt in dem Bekenntnis der lutherischen Kirche einnehme"[2]). Wir kommen auf dieses Wort zurück. Zunächst gilt es nur daran zu erinnern, daß gerade das Verdienst Ritschls um die Historie Luthers und des Luthertums am stärksten beanstandet worden ist. Was da an verwerfender Kritik sich im Laufe der Zeit angesammelt hat, bringt neuerdings von Below am schroffsten zum Ausdruck[3]). Es spiegelt sich aber wahrhaft erschütternd in dem Ergebnis, das Franz Xaver Kiefl in dem trefflichen Abwehrbuche der deutschen Katholiken beiläufig feststellt[4]): „Ritschl, von seinen Schülern der letzte lutherische Kirchenvater genannt, hat tatsächlich Luthers Glaubenssystem radikal gestürzt." Nach Kiefl steht der neuere Protestantismus unter dem Einfluß Ritschls so zu Luther

---

Da Herrmanns „Verkehr" 1886 erschienen ist, sein Aufsatz über „die Buße des evangelischen Christen" 1891, Köstlin aber Herrmann, wenn ich recht sehe, nirgends zitiert, bleibt die Vermutung erlaubt, daß für ihn auch Herrmanns „Versuche" zu denen gehörten, unter denen die Historie leide.

1) Vgl. G. Wolf, Quellenkunde der deutschen Reformationsgeschichte 1 S. 42 ff.

2) Vorwort zum ersten Band, 1880.

3) Die Ursachen der Reformation, Freiburger Universitätsschrift 1916, S. 48 und 84 (= Historische Zeitschrift Band 116, Heft 3).

4) Deutsche Kultur, Katholizismus und Weltkrieg, herausgegeben von Pfeilschifter, 1915, S. 322 f.

und Luthertum: „Eine unbegrenzte Verehrung gegenüber der Persönlichkeit Luthers hat er beibehalten; seine Lehre hat er aufgegeben.“ Das wäre ja nun zwar eine Wendung dogmatischen Charakters, aber es vernichtet, wenn es wahr ist, auch jedes Zutrauen zu der Mitarbeit Ritschls und seiner Schule an der historischen Lutherforschung. Offenbar handelt es sich doch hier um etwas Anderes noch, als daß eine fortschreitende Geschichtswissenschaft mit ihren Untersuchungen über das, was das vorhergehende Forschergeschlecht erarbeitet hat, selbstverständlich hinauskommt. Es erhebt sich hier die Frage, ob denn Ritschl überhaupt Historiker war, und wenn er das nicht war, sondern Dogmatiker, ob er dann nicht besser nach dem guten Worte Ne sutor ultra crepidam die Hände von der Geschichte gelassen hätte. Aber angenommen, daß er das hätte tun können und daß die Historie dabei besser gefahren wäre, ging denn den Dogmatiker die Geschichte nicht auch etwas an? Und hatte er dann und darum nicht auch irgendwie und wo in die Historie mit hineinzureden?

Es wird wohl Wenige geben unter den Urteilsfähigen, die da wünschten, Ritschl hätte seine „Geschichte des Pietismus“ überhaupt nicht geschrieben. Und wenn er in seinem Vorwort sich so offen über das Interesse geäußert hat, das ihn zu dieser Arbeit trieb, wenn er ausdrücklich den Standpunkt nennt, von dem aus er seinen Gegenstand beurteilen will, so ist seitdem von Historikern und Geschichtsphilosophen so viel über Ausleseprinzip und Beurteilungsmaßstab gehandelt worden [1]), daß man ihn unmöglich darum schelten kann. Was man in genere billigt, wird man grundsätzlich auch in specie gelten lassen müssen. Ritschl sah an der geschichtlichen Erscheinung des Pietismus vor allem eins: ihre Minderwertigkeit gegenüber dem geschichtlich älteren Luthertum, dem echten der Lutherschen Reformation. So ging er ihren Ursprüngen nach im Verwundern darüber, wie eine solche Frömmigkeit in der evangelischen Kirche aufkommen konnte, nachdem diese durch eine bessere sich aufgebaut und durchgesetzt hatte. Das Rätsel zu lösen, tauchte er mit seinen Studien in das vorreformatorische und reformierte Christentum ein und verfolgte die Spuren dessen, was er da

1) Nur die Neuesten zu nennen: Troeltsch, Ueber Maßstäbe zur Beurteilung historischer Dinge, Berliner Universitätsschrift 1916. von Below, Die deutsche Geschichtschreibung von den Befreiungskriegen bis zu unseren Tagen, Leipzig 1916.

als Pietismus erkannte, im Verlauf des Luthertums. Immer den Maßstab im Sinn: Luther! und mit seiner Hilfe kritisch gegen den Fremdkörper in der lutherischen Kirche, den Pietismus. Hat er dabei der geschichtlichen Wirklichkeit unrecht getan, so sind die Forscher vom Fach als seine Richter über ihm, und was er etwa Schaden angerichtet hat, ist längst zurechtgestellt. Aber seine Tendenz, sein Vorhaben kann sich vor der heutigen Methodik der Historie, die recht gründlich mit der sogenannten Voraussetzungslosigkeit und naturwissenschaftlichen Interesselosigkeit aufgeräumt hat, grundsätzlich recht gut behaupten. Es ist doch im Prinzip nicht anders, als wenn Harnack in seiner Dogmengeschichte und in seinem „Wesen des Christentums" alles Christliche am „Evangelium" mißt[1]).

Welche Gefahren diese urteilende Historie in sich birgt, hat uns die gegenwärtige Kriegsperiode der Wissenschaft mit Schrecken klar gemacht. Welche Entgleisungen tüchtiger Historiker! Gerade sie, die berufen waren, unserm Urteil zur Billigkeit und zum Gleichgewicht zu helfen, wo das am schwersten war, sind nur zu oft Führer gewesen im Verurteilen und im Vorurteil. Wohl soll und muß der Historiker auch urteilen, wenn er mehr als Herausgeber von Quellen und als Chronist ist, wenn er Geist hat, ein „rückwärts gewandter Prophet". Und wohl setzt diese seine Befugnis schon bei der steten Auslese ein, die seine Forschung von A bis Z begleitet. Aber sobald dieser Weg allzu kühn und frei beschritten wird, ereilt den Wagenden das Geschick; wir, die von ihm die Historie lernen wollen, gehen dann betrogen nach Haus. Es ist doch und bleibt die große Tugend des echten Historikers und der echten Historie die Objektivität.

Einer solchen Historie gegenüber nimmt nun der Dogmatiker seine eigentümliche Stellung ein. Er setzt sie voraus, und dann bearbeitet er sie auf seine Weise. Schrecken wir nicht davor zurück zu sagen: mit einer Subjektivität und Souveränität, die gar nicht mächtig genug sein kann. Die Kautelen, die selbstverständlichen, werden unsrer Formulierung noch früh genug nachfolgen.

Nach Schleiermacher hat die Dogmatik die Kenntnis der jetzt in der evangelischen Kirche geltenden Lehre darzubieten. Er rechnet sie zur historischen Theologie. Aber man sucht beim Dogmatiker wirklich mehr als eine Belehrung darüber, was heute in seiner Kirche

---

1) Vgl. Troeltsch, Was heißt „Wesen des Christentums"? Christliche Welt 1903, Nr. 19 ff. und im 2. Band seiner gesammelten Schriften.

geglaubt und bekannt wird. Man sucht ihn selber, seinen Glauben, seine Stellung zur Sache. Des Objektiven hat man genug bei der Historie gefunden — und ebenda will und soll man es gefunden haben, so solid als möglich — nun will man eintauchen in die Welt des persönlichen Glaubens. Der Dogmatiker, der es vermag, die Ueberlieferung seiner Kirche und damit also die Historie der Kirche durch das Medium seines inwendigen Menschen, seines pectus hindurch lebendig zu machen, das ist der ideale Dogmatiker. Nicht ohne die Voraussetzung der Historie, sondern im Gegenteil ganz an die Historie gebunden als an den Stoff, von dem er zehrt, den Quell, aus dem er schöpft, aber nun eben dieser (bis zur gleichzeitigen Geschichte seiner Kirche reichenden) Historie gegenüber schöpferisch. In ihr entdeckend, was das Geschlecht seiner Zeit und seiner Zukunft braucht, sie deutend mit Seheraugen, die sich ganz und gar nicht beschränken auf das, was gewesen ist und wie es gewesen ist, sondern die aus dem Sinn des Geschehenen den Sinn des Kommenden herauslesen. Glaubensgedanken, d. h. Gedanken über die Geschichte und ihr Ziel, Zielgedanken will man von ihm.

Ist das so, dann kann es der Dogmatiker nicht genau genug nehmen mit der Geschichte. Er wird sich selber in historische Studien hineinbegeben, soweit seine Kraft dazu reicht. Aber er wird, angewiesen auf den Handlangerdienst der Historiker von Fach, unter ihnen die am meisten schätzen, die am rücksichtslosesten nach der Wahrheit streben [1]). Fromm vertuschte, oder schwärmende Historie kann er so wenig brauchen, wie national tendenziöse. Objektivität, Kritik ist, was er braucht. Manche Dogmatiker meinen, mit der Historie am besten zu fahren, wenn sie ihr möglichst viel Skepsis entgegenbringen. Kähler z. B. Und gewiß soll der Dogmatiker mißtrauisch sein, aber viel mehr gegenüber denen, die ihm mit willkommenen Ergebnissen aufwarten, als denen, die mit Besonnenheit und Ernst Ueberliefertes negieren. Gewiß soll er auch vor diesen sich nicht mit Vorliebe beugen: wie viele Entdeckungen strenger Forscher haben ein kurzes Dasein, und es wäre eine Dogmatik der Unruhe, die aus jedem neuen Fündlein alsbald die dogmatischen Konsequenzen ziehen wollte. Aber alles liegt dem Dogmatiker daran, an die Geschichte selbst heranzukommen, und dafür hat er

1) Er wird also z. B. Heitmüllers „Jesus“ vor anderen schätzen, weil er so frei von jeder dogmatischen Rücksicht ist.

keinen anderen Pförtner, als den mit echtem Wirklichkeitssinn unerbittlich kritisch arbeitenden Historiker. Hat er durch ihn den Zugang gefunden, dann kann er sich auf dem Acker frei schaffend bewegen: es ist das Feld seines Berufes.

Was dem Dogmatiker da zugetraut ist, das bleibt etwas Großes. Es ist ja im Grunde nichts Andres, als was dem Glauben jedes schlichten Christenmenschen zusteht: ihm sind auch die Geister der Geschichte untertan; ein Christenmensch ist ein freier Herr aller Dinge, auch der Historie. Was zu seinem Frieden dient, was ihn und die Gemeinschaft der Gläubigen dem Ziele näherbringt, das soll er der Geschichte, wo und wie sie sich ihm auftut, entnehmen und sich zu eigen machen. Was schon anscheinend vergangen war, soll so in ihm neue Wirklichkeit, neue Gegenwart werden. Geschichte, die nicht wiederum Gegenwart wäre, existiert nicht für den Glauben. Wiedergeboren werden, wiederkehren muß alles, was lebendig, was von ewiger Bedeutung ist in der Geschichte. Der Glaube des einfältigen Laien übt und erlebt das fortwährend ohne Kunst. Der Dogmatiker muß es sehen, greifen, wissen und muß davon sagen können. Er soll es ja der Gemeinde sagen, unmittelbar und vor allem mittelbar, indem er die unterweist, die ihr das Wort und Werk Gottes verkündigen wollen.

In dem Gesagten liegt schon der Schutz gegen die Gefahr der Willkür, des Eigensinns, der geistreichen Einfälle, der Borniertheit. Alles, was sich als lebendig erweist, ist die rechtmäßige Beute des Dogmatikers, und nur mit ihr kann er hausieren gehn. (Er und seine dankbaren Abnehmer können ja im Einzelnen tatsächlich darüber irren, ob es sich um Lebendiges und Lebenswertes handelt. Das bringt dann die Geschichte des Dogmatikers und der Dogmatik schon zurecht.) Einen andern Maßstab, dem sein Verfügungsrecht unterworfen wäre, gibt es nicht.

Er hat ihn mit dem Philosophen gemein. Doch ist er kraft seines Berufs auf diejenige Auslese und denjenigen Gebrauch von der Geschichte beschränkt, der seiner, geschichtlich gewordenen und bestimmten, Gemeinde dient. Diese, nicht wissenschaftliche sondern praktische, Einschränkung seines Interesses hat er sich freiwillig auferlegt, als er sich entschloß, Dogmatiker zu werden. Dafür dankt ihm die Gemeinde durch ihre Anteilnahme an seiner Arbeit. Sie spürt ihn, daß er da ist, und will ihn spüren.

Auch am Kirchenhistoriker setzen wir, sofern er Glied einer

theologischen Fakultät ist und unsere Pfarrer lehrt, voraus, daß er ein Glied dieser Gemeinde sei. Vom Dogmatiker wollen wir mehr als das. Er soll nicht nur selbstverständlich ein evangelischer Christ sein, es soll ihm ein besonderer unwiderstehlicher Drang eignen, von seinem Christentum als dem Gemeinbesitz der Gemeinde zu zeugen. Korrektur in der Gemeinde vorhandener Meinungen, furchtloser Hinweis auf das, was ihr nottut, worin ihre Zukunftsaufgabe liegt, das ists, was er über alle gelehrte Mitteilung hinaus zu leisten hat.

In gewissem Sinne ist seine Arbeit vergänglicher als die des Historikers. Der Dogmatiker ist mehr Zeitgenosse als der Historiker, er lebt von Rechts wegen ganz seinem Geschlecht. So sehen wir auch, daß an den Fakultäten fast immer die Dogmatiker es gewesen sind, welche vornehmlich Zuhörer bestimmend angezogen und der Fakultät den Charakter aufgeprägt haben; auch von solchen gilt das, die eine spätere Wissenschaft kaum noch beachtet. Der Historiker veraltet nicht, in dem Maße als er wirklich den Quellen des Vergangenen nachgegangen ist und sie für die Nachlebenden fließend gemacht hat; der Dogmatiker, der in lebendiger Auseinandersetzung mit den geistigen Mächten seiner Zeit sein Werk treibt, geht wohl selber als ein treuer Genosse dahin mit den Kindern seiner Zeit. Und nur etlichen Großen ist ein Fortleben beschieden, manchen auch ein Wiederaufleben, wenn der Wechsel und Wandel der geistigen Bedürfnisse ihrem Dienst aufs neue die Geister öffnet.

Immer aber wird der Dogmatiker selbst es sein, der zu den Großen der Vergangenheit sein eignes persönliches Verhältnis hat. Mit dem Historiker um die Wette mag er im Einzelnen Ungeahntes entdecken, das noch Wert hat, oder den Zusammenhang aufzeigen, der erst den Sinn des Einzelnen erschließt [1]). Den Berechtigungsnachweis für seine Auswahl und sein Urteil hat er aber nicht vor dem Stuhl der zeitgenössischen Historie zu führen, sondern vor der glaubenden und suchenden Gemeinde, die durch seine Seele hindurch empfängt, was er der Historie entnommen hat.

Um zu unserm Ausgang zurückzukehren: den ganzen unverkürzten Luther — soll, muß den der Dogmatiker in seinem System dar-

1) Auch Gottschick gehört unter die rein dogmatisch gerichteten Lutherforscher, denen dies wiederholt gelungen ist Vgl. das Geleitwort zu Luthers Theologie, aus seinem Nachlaß herausgegeben, Tübingen 1914.

bieten? Wollte oder sollte er es, es ist unmöglich. Er kann da mit dem Historiker nicht wetteifern. Er soll den ganzen Luther kennen, aber nur das Bleibende, Wertvolle, Ewige aus Luther hervorholen[1]). Welches das sei, kann ihm niemand vorschreiben. Aber wer wird den Dogmatiker schelten, der Luthers Teufelsglauben[2]), seine Lehre vom Papst als Antichrist, seine Erwartung des jüngsten Tages, seine mit so furchtbarer Leidenschaft verfochtene Abendmahlslehre der Gemeinde nicht zuführt? Lipsius[3]) hat Herrmann als Historiker in vielen Punkten ergänzt und überboten, dennoch geht von Herrmanns nachdrücklichem Hinweis auf die von Luther entdeckte evangelische Buße[4]) eine belebende, vertiefende, erlösende Kraft aus, der man nur wünschen möchte, daß sie ohne Unterlaß in vielen Beichtreden der feiernden Gemeinde zugute käme. Wer hindert den Dogmatiker, von dem Streit Luthers um die Realpräsenz zurückzugreifen auf die wundervolle Abendmahlsanschauung Luthers in seinen Sermonen von 1519? Wer hindert ihn, aus dem so unselig verfahrenen Kirchenbegriff unserer Kirche sich ebenso in die Schriften Luthers jener Zeit hineinzuretten? Der Dogmatiker ist souverän der Historie gegenüber, er hat das freie Verfügungsrecht darüber — es kommt ganz allein darauf an, ob er die Macht hat darüber zu verfügen — ich meine das in dem Sinne, wie ein Höherer Macht hatte die Schrift auszulegen, anders als die Schriftgelehrten.

Dieses Verfügungsrecht kommt am schlichtesten und regelmäßigsten zutage in den Zitaten, mit denen der Dogmatiker seine Arbeit begleitet. Es lag doch ein guter Sinn in den dicta probantia der Alten. Nur wo sie zum Ballast wurden, die eine faul oder unselbständig gewordene Gelehrsamkeit gedankenlos knechtisch mitschleppte, ward die Methode Unsinn. Wo diese originell Altes und Neues aus dem Schatze des Hauses hervorholt, bleibt sie bis heute von sachlichem und historischem Wert, bei Scholastikern, Reformatoren und Orthodoxen. Ein wichtiges Zitat ist immer ein Lichtblitz, der Strecken der Vergangenheit und der Gegenwart gleich-

1) Vgl. Brieger, Luther und wir, Gotha 1916, S. 8: „Niemals kann es uns daher auf den „ganzen Luther“ ankommen ....“

2) Trotz Ricarda Huch.

3) Lipsius, Luthers Lehre von der Buße, Braunschweig 1892.

4) Herrmann, Die Buße des evangelischen Christen, im ersten Bande dieser Zeitschrift 1891.

zeitig erhellt. Ein unerwartetes, selbständig gefundenes Zitat ist konzentrierte Musterleistung der Auslese und des Urteils. Es ist schöpferisches Schaffen, wenn der Systematiker so schöpft aus dem Besitz — und Nichtbesitz — der Gemeinde, der er dient, immer neues Lebendigmachen der Tradition, von der sie lebt. Vornehmlich dazu ward er berufen.

Die Religion im Systembegriff der Kultur.

Von Privatdozent Lic. Dr. **Heinrich Scholz** in Berlin.

Die Frage, die hier diskutiert werden soll, ist ein Ausschnitt aus dem Thema: Religion und Kultur. Und zwar ein Ausschnitt, von dem gesagt werden kann, daß er in der bisherigen Diskussion nicht genügend beachtet worden ist. Es ist nicht der einzige Zweck dieser Zeilen, aber doch ihre nächste Bestimmung, auf diesen Ausschnitt hinzuweisen und seine Bedeutung ins Licht zu rücken. Es wird sich zeigen, daß die Erkenntnisse, die man aus ihm herausziehen kann, gewisse Lebensfragen der Religion und Kultur auf eine neue und gründlichere Weise erleuchten, als es die vorherrschenden Methoden vermögen. Diese Erkenntnisse können hier freilich auch nicht ausführlich dargelegt, sondern nur angedeutet werden; aber auch in dieser Begrenzung können sie vielleicht einen nicht ganz unwichtigen Beitrag zur Klärung gewisser Grundfragen liefern, die sich an dem Punkte erheben, wo Religion und Kultur zusammenstoßen.

Das Thema „Religion und Kultur" kann von sehr verschiedenen Punkten erfaßt werden. Es läßt sich zunächst einmal ganz und gar unter religiöse Gesichtspunkte stellen. Man kann das Verhältnis der Religion zur Kultur in dem Sinne in Betracht ziehen, daß man die wichtigsten Gestalten, in denen das religiöse Bewußtsein dem Kulturprozeß gegenübertritt, zur Klassifizierung der Religionen benutzt. Dies pflegt in der bekannten Weise zu geschehen, daß man zwischen kulturbejahenden, kulturverneinenden und kulturkritischen Religionen unterscheidet. In der Regel ist mit dieser Unterscheidung noch ein bestimmtes apologetisches Interesse verbunden. Indem man für die aufgestellten Kategorien die klassischen Belege aus der Wirklichkeit aufsucht, bemüht man sich, zu zeigen, daß das Moment der Kulturverneinung im Buddhismus typisch verwirklicht ist, ebenso das Moment der Kulturbejahung im neueren, weltlich gestimmten

Pantheismus, endlich das Moment der Kulturkritik im richtig verstandenen, protestantisch empfundenen Christentum.

Es soll niemandem verwehrt sein, sich an diesen Unterscheidungen, die gewiß manches Richtige enthalten, zu orientieren. Indessen, zwei erhebliche Bedenken sind diesem Verfahren gegenüber nicht zu unterdrücken. Erstens nämlich ist es ohne ein beträchtliches Maß von Konstruktion gar nicht möglich, die geltend gemachten religiösen Bewußtseinsformen in den aufgestellten Kategorien unterzubringen. Der Pantheismus, auch der neuere, wird in der Fülle seiner Gestaltungsmöglichkeiten nur sehr ungenügend charakterisiert, wenn man ihn als die Religion der Kulturbejahung bezeichnet. Der Pantheismus des späteren Fichte, um nur ein klassisches Beispiel zu nennen, ist so akosmistisch gefärbt, daß das Prädikat der Kulturbejahung ihm gegenüber nichtssagend wird. Ob aber das Christentum richtig verstanden wird, wenn man es als die Religion der besonnenen Kulturkritik auszeichnet, muß mindestens solange zweifelhaft erscheinen, als im Sinne der altprotestantischen Ueberlieferung das Christentum des Neuen Testaments den Maßstab und Prüfstein für alles zu liefern hat, was sich als Christentum ausweisen soll. Was endlich den Buddhismus anbelangt, so scheint er zwar wirklich das typische Muster einer Religion der Kulturverneinung zu sein; allein es ist mehr als fraglich, ob er, bei seinem gänzlichen Verzicht auf ein positives Verhältnis zum Göttlichen, überhaupt noch als Religion bezeichnet werden darf.

Dieses im Buddhismus fehlende Verhältnis führt auf das zweite Hauptbedenken, ein Bedenken mehr grundsätzlicher Natur. Die Beziehung zur Kultur ist immer ein Teil, vielleicht der entscheidende Teil, der Beziehung zur Welt. Es ist aber sehr fraglich, ob diese Beziehung für die Religion so grundwichtig ist, daß sie zum Einteilungsprinzip und Beurteilungsmaßstab gemacht werden darf. Nicht als ob das Weltverhältnis aus dem religiösen Bewußtsein hier ausgeschlossen werden sollte. Seine Durchgestaltung, im positiven, negativen oder kritischen Sinne, ist ein Moment jeder vollendeten Religion; und man darf sagen, daß eine Religion, die dieses Verhältnis nicht irgendwie bestimmt, noch nicht zur vollen Entwicklung gelangt ist. Allein eine andere Frage ist die, ob die Bestimmung des Verhältnisses zur Welt für die Religion so grundlegend ist, daß sie hieran entscheidend gemessen werden kann. Geht man aus von einem Begriff der Religion, der diese in ihrer strengsten Eigenart erfaßt,

so ist man genötigt, die Frage zu verneinen. Daß aber ein solcher Ausgangspunkt in methodischer Hinsicht den Vorzug verdient, wird um so weniger bestritten werden können, je mehr sich die Schleiermachersche Erkenntnis durchsetzt, daß die Frage nach dem Wesen der Religion mit der Frage nach ihrer Eigenart zusammenfällt. Dann aber ist das Weltverhältnis nicht der richtige Ausgangspunkt für die Gruppierung der Religionen. Dieses würde sich viel eher zum Stützpunkt für die Klassifikation der sittlichen Bewußtseinsformen eignen; und schon die Tatsache, daß eine andere Funktion des menschlichen Geistes, als die eigentlich religiöse, an einem solchen Maßstab erfolgreich gemessen werden kann, macht ihn in religiöser Hinsicht verdächtig. Er kann nicht der spezifische Maßstab sein, der im Interesse der Reinheit der Messung zu fordern ist. Der spezifische Maßstab ist vielmehr das Verhältnis zum Göttlichen. Nach der Gestaltung dieses Verhältnisses müssen die Religionen gegliedert und in erster Linie beurteilt werden. Die übrigen Maßstäbe sind zwar nicht gleichgültig, aber diesem gegenüber sekundär; und es ist immer fehlerhaft, das Sekundäre in die erste Linie zu rücken, selbst wenn die dadurch zu erzielenden Gesichtspunkte den Gegenstand mannigfaltig erleuchten.

Schließlich wird selbst das apologetische Interesse durch diesen Ansatz nur sehr unvollkommen befriedigt. Man muß schon von der Ueberlegenheit der kulturkritischen Religion über die kulturbejahenden und kulturverneinenden Religionen überzeugt sein, um im Christentum den Höhepunkt des religiösen Bewußtseins zu finden, auf den es durch diese Kategorienlehre gehoben werden soll. Dadurch wird aber die Absicht dieses ganzen Verfahrens so beträchtlich eingeschränkt, daß es weit hinter dem zurückbleibt, was es leisten zu können schien. Denn ein Beweis für die Ueberlegenheit der kulturkritischen Religion kann immer nur für diejenigen geführt werden, die an sich schon irgendwie kulturkritisch gestimmt sind und Ursache haben, sowohl von der unbedingten Kulturbejahung, wie von der unbedingten Kulturverneinung abzusehen. An sich könnte die Religion der Kulturverneinung ebenso wertvoll sein, wie die kulturkritische Religion; und nur in einem Lebenskreise, der den Anteil an der Kultur und damit zugleich ein gewisses Maß von Kulturbejahung bei seinen Gliedern als selbstverständlich voraussetzt, kann die kulturkritische Religion ihre Ueberlegenheit gegenüber den Religionen der Kulturverneinung erweisen. Daß dieser Kreis der unsrige ist, erhöht die Beweiskraft allerdings beträchtlich; denn schließlich

denken wir für uns und nicht für eine imaginäre Welt, in deren luftleerem Raum das Abstraktum der Menschheit beherbergt wird. Aber die Universalität, die der Beweis zu haben scheint, hat er eben deshalb nicht. Er spricht, genau genommen, nur aus, was wir für das Wertvollste zu halten genötigt sind, nicht, was an sich das Wertvollste ist. Nimmt man hinzu, daß die Einordnung des Christentums in die Kategorie der kulturkritischen Religion, wegen seiner außerordentlichen Vieldeutigkeit und der geschichtlichen Tragweite des asketischen Elementes, immer nur annähernd möglich ist und ohne Konstruktionen überhaupt nicht gelingen kann, so sinkt der Wert dieser ganzen Betrachtung auch in apologetischer Hinsicht beinahe auf Null. Der ganze „Beweis" besteht im Grunde aus einer Definition und einer Feststellung. Die Definition bestimmt das Christentum als kulturkritische Religion, und die Feststellung bezieht sich auf die Hervorhebung der Tatsache, daß die abendländische Menschheit Ursache hat, einer solchen Religion den Vorzug zu geben.

Ergiebiger ist eine andere Betrachtungsart. Man kann das Thema „Religion und Kultur" in der Weise interpretieren, daß man die Beziehungen und Gegenwirkungen aufsucht, die zwischen beiden Mächten bestehen. Die Anziehungspunkte und die Reibungsmomente können den Gegenstand der Betrachtung bilden. Man kann die Einwirkungen der Religion auf die Kultur und umgekehrt die Einwirkungen der Kultur auf die Religion untersuchen, wobei es sich von selbst ergibt, daß man zwischen positiven und negativen, förderlichen und hemmenden Wirkungen unterscheidet. Diese Untersuchung kann entweder rein historisch, unter Einschränkung auf einen bestimmten Zeitraum, etwa den primitiven Zustand, oder, auf weltgeschichtlicher Grundlage, in Form einer systematischen Erleuchtung geführt werden. Im ersten Falle erhält man nicht mehr als entweder ein Stück Völkerkunde, oder, wenn eine hohe Epoche gewählt wird, einen Beitrag zur allgemeinen Geistesgeschichte. Für die abschließende Erkenntnis der Religion ist auf diesem Wege nichts zu gewinnen. Um so mehr darf man von dem zweiten Verfahren erwarten. Ein auf geschichtlicher Anschauung beruhender Versuch zur systematischen Bestimmung der Verhältnismöglichkeiten zwischen Religion und Kultur kann das Verständnis der Religion sehr fördern. Er kann auf Uniformierung verzichten und den Hauptgestalten des Christentums ihre feste Stelle im System der Kulturreligionen anweisen. Und er kann ferner das Urteil dadurch leiten, daß er genau die Bedin-

gungen angibt, unter denen die verschiedenen Kombinationen entstehen und denen sie ihren Bestand verdanken. Eine Prüfung dieser Bedingungen kann dann dem Urteil über den Wert der charakterisierten Formen des Christentums vorangehen und dieses Urteil so weit begründen, als es durch Wissenschaft möglich ist.

Es gibt aber noch einen dritten Gesichtspunkt. Man kann das Thema „Religion und Kultur" auch im rein begrifflichen Sinne erfassen. Dann handelt es sich nicht mehr um geschichtliche Tatbestände, die nur begrifflich gedeutet werden, sondern um ideelle Faktoren, die gegeneinander abzuwägen sind. Wir sprechen von einem Begriff der Kultur; und zwar nicht nur in einem undeutlichen, unbestimmbaren, sondern in einem ganz bestimmten Sinne. Welches ist dieser Sinn? Die Antwort liegt in folgender Erwägung. Es versteht sich, daß die Kultur uns zunächst als geschichtliche Tatsache gegeben ist, und zwar, wie alle geschichtlichen Tatsachen, als ein in beständiger Veränderung begriffenes Phänomen. An dieser Erkenntnis ist nicht zu rütteln; aber aus der Einsicht, daß die Kultur uns zunächst als geschichtliche Tatsache begegnet, folgt nicht, daß sie uns nur und ausschließlich als geschichtliche Tatsache gegeben ist. Sie ist offenbar mehr, als ein bloßes Ergebnis unberechenbarer geschichtlicher Mächte. Wäre sie das nicht, so würde sie uns immer nur als ein Aggregat von Wertschöpfungen entgegentreten, das lediglich durch geschichtliche Induktionen ermittelt werden könnte. Jede höhere Deutung der Kultur wäre damit ausgeschlossen.

Und doch scheint die Aufforderung zu einer solchen Deutung in dem Kulturprozeß selbst zu liegen. Je genauer wir hinsehen, um so weniger können wir uns der Erkenntnis verschließen, daß unsere Kultur, bei aller Zerklüftung und Unübersehbarkeit im Einzelnen, dennoch im Ganzen und Wesentlichen das Ergebnis gewisser Richtkräfte ist, die sich entscheidend durchgesetzt haben. Diese Richtkräfte leugnen hieße nicht weniger, als der Kultur, der wir zugehören, jeden tieferen Sinn absprechen. Die Existenz solcher Kräfte wird denn auch von keinem Urteilsfähigen bestritten, auch nicht von den Gegnern der modernen Kultur, so weit sie ernst zu nehmen sind. Nun ist freilich klar, daß auch diese Dominanten geschichtlich geworden sind; insofern kommen wir auch hier von der Geschichte nicht los. Um so weniger darf übersehen werden, daß sie nicht nur geschichtlich bedingt, sondern selber geschichtsbildend sind, also zur eigentlichen Geschichte nicht nur im Verhältnis der Abhängigkeit, sondern in

dem der Hervorbringung stehen. Sie erhalten sich mehr oder weniger identisch im Wechsel der erzeugten Lebensgehalte, aus denen die substantielle Kultur besteht, und dürfen ihnen gegenüber als Konstanten bezeichnet werden. Erst durch eine solche Auffassung wird die Kultur zu dem, was sie selbst zu sein behauptet, nämlich zu einem sinnvollen Ganzen, dessen Teile, bei aller Undurchdringlichkeit im Einzelnen, dennoch in ihrer prinzipiellen Bedeutung auf jene Konstanten bezogen sind und gleichsam durch sie beglaubigt werden. Die Kultur ist dann nicht mehr ein Aggregat, das lediglich historisch verstanden werden kann, sondern vielmehr ein Organismus, dessen einzelne Glieder durch ein Prinzip zusammengehalten und einheitlich bestimmt werden. Umfang und Inhalt der Kultur lassen sich unter dieser Voraussetzung in gewissen Grenzen a priori bestimmen. Es wird zwar niemals möglich sein, eine Einzelleistung im Bereich der Kultur auf diesem Wege zu deduzieren; wohl aber läßt sich unter dieser Voraussetzung sowohl der Inbegriff dessen bestimmen, was von einer echten Kultur zu erwarten ist, wie der Inbegriff dessen, was aus ihr herausfällt.

In diesem Sinne sprechen wir von einem Begriff der Kultur. Wir verstehen darunter die Tatsache der Kultur, sofern sie der Ausdruck einer höheren Tatsache, nämlich einer sinn- und charaktervollen, in Kampf und Reibung erarbeiteten und erprobten Geisteshaltung ist. Wir glauben, diesen Begriff der Kultur zutreffend zu präzisieren, wenn wir ihn als den Systembegriff auszeichnen. Der Systembegriff ist dem Aggregatbegriff entgegengesetzt und deutet dessen Ueberwindung an. Der Systembegriff ist derjenige Begriff der Kultur, durch den die Kultur als ein sinnvolles Gefüge von Lebensgehalten gedacht wird, die ihren inneren Zusammenhang einem beherrschenden Prinzip oder Tatbestand verdanken. Es versteht sich, daß der Religion gegenüber eine gleiche Auffassung möglich ist; doch ist es nicht nötig, auf diesen Punkt hier einzugehen.

Nun kann das Problem „Religion und Kultur" unter einem ganz neuen Gesichtspunkt erfaßt werden. Es kann nämlich gefragt werden: Welche Folgerungen ergeben sich aus dem Begriff der Kultur — sofern die Kultur als System verstanden wird, das heißt als der Ausdruck gewisser Tendenzen, die sich in ihr zur Erscheinung bringen — für die Beurteilung der Religion? Gehört die Religion in den Systembegriff der Kultur oder ist sie aus diesem auszuschließen?

Man erkennt die hohe prinzipielle Bedeutung dieser Frage sofort; und wenn man sie nicht sofort erkennt, so braucht man nur die zweite Möglichkeit, den Ausschluß der Religion, zu erwägen, um ihre Bedeutung einzusehen. Mit der Ausschließung der Religion aus dem Bereich der Kultur würde auch die auf die Erhaltung des religiösen Bewußtseins gerichtete Beschäftigung mit der Religion aus dem Bereich der Kulturarbeit ausscheiden; und zwar grundsätzlich — das ist das sehr ernste Ergebnis, das als Möglichkeit in dieser Frage beschlossen ist.

Unter Religion verstehen wir hier, was diejenigen unter ihren Bekennern, in denen sie ungebrochen lebt, stets unter ihr verstanden haben: die auf Ereignissen von unvergleichbarem Gehalt und unvergleichbarer Bedeutung für das Leben der Seele aufruhende Beziehung zum Göttlichen; die über alle Willkür erhobene, dem Widerstande des menschlichen Geistes gleichsam abgerungene Bejahung des Göttlichen als einer unendlichen, erhabenen, transscendentalen Lebensmacht. Auf eine nähere Bestimmung der grundlegenden Ereignisse, an denen sich das religiöse Bewußtsein entwickelt, brauchen wir hier nicht einzugehen. Sie sind, wie Schleiermacher zuerst gesehen hat, an sich von unendlicher Mannigfaltigkeit und für den gegenwärtigen Zusammenhang ihrer allgemeinen Qualität nach hinreichend durch das Merkmal der Unvergleichbarkeit charakterisiert. Man wird nicht zu viel sagen, wenn man behauptet: jeder Vorgang in unserm Gemüt, den wir im Hinblick auf die „irdischen" Gehalte unseres Bewußtseins nach reiflicher Prüfung als unvergleichbar bezeichnen müssen, kann der Anstoß zu einer religiösen Bewegung im höchsten Sinne des Wortes werden.

Was aber den eigentümlichen Bestand des religiösen Geistes ausmacht, ist, solange man diesen in seinem Selbstbewußtsein gelten läßt und ihm nicht eigene Deutungen aufdrängt, unzweifelhaft jene Bejahung des Göttlichen, die „unwillkürlich" heißen muß, weil sie nichts anderes ist als die Antwort des Menschen auf das Erlebnis einer Macht, die auf ihn eindringt, ohne aus ihm zu stammen, und die um so sicherer als etwas auf uns Zukommendes, also von uns Verschiedenes erkannt wird, je mehr wir uns anstrengen, sie auf uns selbst zurückzuführen und aus uns selber herzuleiten. Selbst in dem Einheitsbewußtsein der großen Mystiker, in dem aller Unterschied ausgelöscht scheint, zittert diese Dualität noch nach, insofern jenes nicht als Besitz der Natur, modern gesprochen als Apriori, sondern als

ein Geschenk der „Gnode“, in unserer Sprache als eine Beglückung gedeutet wird, die der Mensch ihrer Substanz nach nicht selbsttätig hervorrufen kann. Hervorrufen kann er nach der Aussage der Mystiker nur die Bedingungen, unter denen sie erscheint, nicht aber die Erscheinung selbst. Wo die Mystik sich dazu versteigt, auch diese Erscheinung aus dem Seelengrunde hervorrufen zu wollen, da dürfen wir, sofern hier nicht etwa nur eine sehr begreifliche Ungenauigkeit des Ausdrucks vorliegt, mit gutem Grunde von ihr behaupten, daß sie die Sphäre der Religion verläßt und ein Stück Seelendeutung wird, das eben so erhaben wie unkritisch ist.

Der durch das Selbstzeugnis des religiösen Bewußtseins fixierte transscendentale Charakter des Göttlichen bezieht sich aber nicht nur auf die Transsubjektivität, in der das Göttliche an den Menschen herantritt und selbst in der unio mystica fortwirkt[1]), sondern erstreckt sich zugleich auf das Verhältnis zur Welt. Das Göttliche kann in qualitativer Hinsicht nicht in die Reihe der Weltwesen gehören; es muß sich von diesen nicht nur dem Grade, sondern der Art nach unterscheiden. Wie innerweltlich es auch erscheine — hier braucht keine Grenze gezogen zu werden — seinem innereigensten Wesen nach kann es „von dieser Welt“ nicht sein. Und zwar deshalb nicht, weil der Bewußtseinsgehalt, an dem die Bejahung des Göttlichen haftet, der Qualität nach selbst ein unvergleichbarer, vergleichungsweise „überirdischer“ ist. Als Lebensmacht aber ist das Göttliche ausdrücklich zu bezeichnen, weil der transscendentale Charakter desselben diese Bestimmung an sich noch nicht einschließt, und weil die Wirkung auf das Leben, die nur von einer Lebensmacht ausgehen kann, das Absolute der Religion vom Absoluten der Spekulation unterscheidet. Unendlich heißt diese Lebensmacht, weil sie erstens jeden endlichen Widerstand bricht, und weil sie zweitens

1) Nämlich insofern, als die unio mystica nicht als ein Ergebnis der Selbsttätigkeit, sondern als ein Gottesgeschenk erlebt wird, also als ein Glück, das die Nähe und Gegenwart, folglich auch die Existenz, eines nicht nur ich-unterschiedenen, sondern ich-überlegenen Wesens voraussetzt, zu dem die Seele „Du“ sagen kann. Daß die Verschmelzung dieses göttlichen Du mit dem menschlichen Ich, wie alle Klassiker der Mystik bezeugen, unter die Schwelle der Unterscheidbarkeit hinabsinken kann, ist zwar in psychologischer und erkenntnis-theoretischer Hinsicht sehr wichtig, ändert aber nichts an der Grundtatsache, daß die in Frage stehende Einheit als eine gottgewirkte empfunden wird.

„alle Begriffe übersteigt". Erhaben aber wird sie genannt, weil sie nicht nur in jedem hellen Augenblick, sondern auch in den dunklen Momenten der Undurchdringlichkeit als Gegenstand unbedingter Ehrfurcht gedacht wird.

Und nun fragen wir noch einmal: Wie steht es mit der Religion? Gehört sie in das System der Kultur oder nicht? Aus dem Begriff der Kultur heraus soll die Frage entschieden werden. Nun stößt man hier freilich auf eine Schwierigkeit, die nicht gering zu schätzen ist. Es gibt nämlich keine Definition der Kultur, an die wir uns einfach anschließen könnten. Wir müssen eine solche vielmehr selber versuchen[1]). Es ist aber klar, daß dieser Versuch eines gewissen Stütz-

---

1) Die neuere philosophische Literatur ist zwar sehr reich an Beiträgen zur Erhellung des Begriffs der Kultur; aber eine exakte, auf methodischer Durcharbeitung dieses Begriffes beruhende Definition der Kultur habe ich in ihr nicht zu finden vermocht. Auch nicht in den beiden neuesten Hauptwerken, die übrigens das religiöse Problem sehr eingehend behandeln; ich meine Hammachers „Hauptfragen der modernen Kultur" und Jonas Cohns „Sinn der gegenwärtigen Kultur", beide fast gleichzeitig 1914 kurz vor Ausbruch des Krieges erschienen. — Wertvolle begriffsgeschichtliche Andeutungen bei Eucken, in den „Geistigen Strömungen der Gegenwart" [4]1909 S. 228 ff. — Die meisten Untersuchungen beschränken sich entweder auf die Problematik der Kultur, auch wenn sie den Begriff der Kultur im Titel mitführen (z. B. Simmel, Der Begriff und die Tragödie der Kultur; Logos II 1912, S. 1 ff.), oder sie setzen die Bestimmtheit des Begriffs der Kultur mehr oder weniger voraus (z. B. Alfred Weber, Religion und Kultur, Jena, Diederichs 1912, und Jonas Cohn, Religion und Kulturwerte 1914, Vorträge der Kantgesellschaft Nr. 6; auch O. Ewald, Kultur und Technik, Logos III 1912 S. 275 ff.), oder sie fußen auf der Windelband-Rickertschen Definition der Kultur als der Gesamtheit der Objekte, an denen allgemein anerkannte Werte haften ((Rickert, Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft [2] 1910 S. 27; vgl. Windelband, Kulturphilosophie und transscendentaler Idealismus, Logos I 1910/11 S. 186 ff.; ähnlich Radbruch, Ueber den Begriff der Kultur, Logos II 1912 S. 200 ff.). Dieser Auffassung steht auch die Marburger Schule nahe. Vgl. besonders Natorps „Religion innerhalb der Grenzen der Humanität" [2] 1908 und seinen Vortrag über Kant und die Marburger Schule 1912. Eine eigentliche Exposition des Begriffs der Kultur ist aber auch von den mit Recht höchst angesehenen Vertretern dieser beiden Schulen meines Wissens bisher nicht geliefert worden; indem wir an ihre Andeutungen anknüpfen, um einen möglichst prägnanten Ausgangspunkt zu gewinnen, müssen wir versuchen, den

punktes bedarf; denn ohne einen solchen würde unserer Definition die Bedeutung fehlen, die den aus ihr zu ziehenden Folgerungen erst den gehörigen Nachdruck verleiht. Es müssen bestimmte Systeme sein, die diesen Kulturbegriff vertreten, wenn die Prüfung, die wir beabsichtigen, sich nicht auf abstrakte Konstruktionen beziehen soll, an denen nichts gelegen ist. Wir glauben, die Schwierigkeit, die hier besteht, am besten dadurch überwinden zu können, daß wir versuchen, den Kulturbegriff zu ermitteln, der der Systematik der Marburger und in gewissem Sinne auch der Heidelberger Schule zugrunde liegt. Beide Schulen bemühen sich seit langem um eine strenge und vollständige Deduktion der Kultur; beide gehen aus von Kant, und die Verknüpfung dieser Gesichtspunkte hat sie in Verbindung mit der von ihnen geleisteten selbständigen Denkarbeit zu einer Bedeutung erhoben, die allein schon genügen würde, um den Anschluß an sie zu rechtfertigen.

Der Begriff der Kultur, wie er hier vorausgesetzt wird — wir denken vor allem an Natorp, Cohen und Windelband; Rickert steht in dieser Beziehung für sich[1]) — scheint grundlegend durch das Merkmal der Schöpfung bestimmt zu sein. Wir werden nicht fehlgehen, wenn wir im Sinn dieser Männer erklären: Kultur ist der Inbegriff der Schöpfungen des menschlichen Geistes[2]). Es versteht sich, daß

Begriff der Kultur in ihrem Sinne zu explizieren. Das Feinste, was meines Wissens bisher, und zwar in anschaulichster Kürze, über die Systematik der Kultur gesagt worden ist, hat Werner Sombart gesagt, in dem äußerst lehrreichen Aufsatz über die Elemente des Wirtschaftslebens (Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, 37. Band 1913); doch geht Sombart auf den Begriff der Kultur in unserem Sinne nicht näher ein. — Auch Arthur Bonus, Religion und Kultur (in dem Sammelband „Weltanschauung", herausgegeben von Frischeisen-Köhler, 1911, S. 393 ff.) verzichtet auf eine Definition der Kultur, wodurch übrigens die sachliche Bedeutung seines eindringenden, aber anders orientierten Aufsatzes kaum berührt wird.

1) Vgl. Rickerts maßgebenden Aufsatz „Vom System der Werte", Logos IV 1913 S. 295 ff. Hier wird der Religion mit der Kontemplation eine Stelle im System der Kulturwerte eingeräumt, die in ganz neue Bahnen weist und unserer eigenen Auffassung nahe kommt.

2) Vgl. W. Windelbands lehrreichen Aufsatz „Kulturphilosophie und transscendentaler Idealismus" im ersten Bande des „Logos" 1910/11 S. 186 ff. „Unter Kultur verstehen wir . . . die Gesamtheit dessen, was das menschliche Bewußtsein vermöge seiner vernünftigen Bestimmtheit aus dem

hier unter „Geist" nicht der subjektive Geist eines einzelnen gleichgültigen Individuums zu verstehen ist, sondern der objektive Geist, wie ihn Hegel genannt hat, oder die reine Vernunft, um in der Sprache Kants zu reden. Es handelt sich, anders ausgedrückt, nicht um das principium individuationis, sondern um das principium specificationis. Es handelt sich um den Geist, der den Menschen zum Menschen macht und von den übrigen Weltwesen unterscheidet, um den Geist, der in allen vernunftfähigen Subjekten wesentlich derselbe ist, nicht um den Geist, den die Romantik im Sinne hatte, und der gerade dadurch bestimmt ist, daß er Menschen von Menschen unterscheidet. Was dieser Geist im Verlauf der Geschichte auf Anregung der ihn umgebenden Welt aus eigener Kraft und mit eigenen Mitteln geschaffen hat, heißt Kultur; und zwar nicht nur in dem Sinne, daß jedem spezifischen Schöpfungsakt dieses Geistes ein bestimmtes Kulturgebiet entspricht, das nicht mit einem anderen vertauscht und durch ein anderes ersetzt werden kann, sondern auch so, daß nur die Gebiete zur Kultur gerechnet zu werden verdienen, die einem solchen spezifischen Schöpfungsakt unmittelbar oder mittelbar ihr Dasein verdanken. Nun sind aber solcher grundlegenden Schöpfungen drei, gemäß der dreifachen Selbstentfaltung des menschlichen Geistes in theoretischer, praktischer und ästhetischer Hinsicht. Auf ihr beruhen die drei Kulturgebiete: Wissenschaft, Sittlichkeit und Kunst.

Für die Religion ist in dieser Systematik kein Raum, wenigstens nicht für die Religion in dem oben entwickelten Sinne des Wortes[1]). Sie ist heimatlos in diesem System der Kultur, und es ist nicht zufällig, daß sie in ihm keine Unterkunft findet. Denn nach der hier vorausgesetzten Definition ist die Kultur ihrem Begriff nach Men-

Gegebenen herausarbeitet" (S. 191). Das Muster dieses schöpferischen Verhaltens ist Kants praktische Vernunft. Darum, aber auch nur darum gebührt ihr der Primat unter den kulturerzeugenden Funktionen. „Nur in dem Sinne sollte . . . von einem Primat der praktischen Vernunft gesprochen werden, als die Erzeugung der Gegenstände aus dem Gesetz des Bewußtseins in keinem Gebiete so selbstverständlich und auch dem alltäglichen Bewußtsein so geläufig ist, wie in diesem" (S. 192).

1) Vgl. H. Cohen, Der Begriff der Religion im System der Philosophie 1915 S. 10: „Die Kultur und mit ihr die Einheit des Systems ist durch die den Kulturinhalt erzeugenden Richtungen des Bewußtseins, Erkenntnis, Wille und Gefühl, alle drei in ihrer Reinheit begriffen, erschöpft."

schenschöpfung; die Religion aber will Gottesschöpfung sein. Als ein Gotteswerk hat Luther den Glauben gedeutet, und alle großen, echt religiösen Naturen haben ihm darin zugestimmt. Auch das katholische Dogma bestreitet nicht, daß wenigstens der beste Teil des Glaubens eine göttliche Wirkung ist. Die supranaturale Ausdeutung derselben und die Anerkennung eines selbsttätigen menschlichen Faktors im Glauben treten in diesem Zusammenhange zurück, so wichtig sie immer auch bleiben werden für die Erkenntnis des Unterschiedes von Katholizismus und Protestantismus und für die Bestimmung der durchgreifenden Umbildung, die nicht nur die Selbsterkenntnis der Religion, sondern das religiöse Bewußtsein selbst im Protestantismus erfahren hat. Hier kommt es wesentlich darauf an, daß beide Gestalten des Christentums eine Auslegung der Religion zurückweisen müssen, die ihr den Charakter der Gottesschöpfung nimmt. Dann aber ist klar, daß die Religion in einer Kultur, die sich als das System der Schöpfungen des menschlichen Geistes bestimmt, niemals unterkommen kann.

Mit dem Merkmal der Schöpfung hängt das Merkmal der Arbeit aufs engste zusammen. Schöpfung und Arbeit sind gleichsam eins; sie sind offenbar nur verschiedene Ausdrücke für eine und dieselbe Richtung des Geistes. Will man sie gleichwohl unterscheiden, so könnte man sagen: Die Arbeit ist das Mittel, und zwar das unentbehrliche Mittel, zur Durchsetzung aller Schöpfungszwecke. Aber eben damit ist die Arbeit so dicht an den Akt der Schöpfung herangerückt, daß sie von diesem nicht mehr getrennt werden kann. So ist es denn auch nichts weniger als zufällig, daß die Musik, die diese Kultur begleitet, das hohe Lied der Arbeit ist.

Ganz anders die Religion. Sie schätzt zwar die Arbeit und schützt sie sogar, wo sie auf trägen Müßiggang stößt; aber ihr Reich ist die Arbeit nicht. Ihr Reich ist der Friede und jenes Ausruhen, das die unbedingte Voraussetzung für das Atemholen der Seele ist. Im Begriff der Feier und in der Zuständlichkeit des Feierns spricht sich ihr eigentümliches Wesen aus. Feiern aber heißt stets soviel, wie: von seiner Arbeit ruhen; und selbst, wo das Feiern zu einer Funktion wird, ist es der „Arbeit" entgegengesetzt. Die „Arbeit" beschränkt sich hier auf diejenigen, die die Feier zustandebringen; die eigentlich Feiernden „arbeiten" nicht.

Und noch in einem höheren Sinne ist die Ruhe von aller Arbeit ein Lebensmoment der Religion. Nicht nur die Andacht, sondern

der Friede, der in der Sprache der Religion als Gottesfriede bezeichnet wird, ruht auf dieser Voraussetzung auf; denn dieser Gottesfriede ist nicht weniger, als die Erlösung von aller und jeder Unruhe, auch von der Unruhe der irdischen Arbeit, mag diese an sich noch so wohltätig sein. Aus diesem Grunde gibt es allerdings einen Punkt, wo Religion und Arbeit so hart zusammenstoßen können, daß die Religion genötigt sein kann, im Interesse der Güter, die sie vertritt, den Kampf gegen die Arbeit aufzunehmen. Dadurch aber wird sie vom Standpunkt einer Kultur, die sich selbst durch die Arbeit definiert, nicht nur heimatlos, sondern gefährlich. Sie muß als kulturfeindlich ausgeschieden werden.

Als ein Hindernis der Kultur scheint sie sich auch unter dem Gesichtspunkt zu erweisen, der wenigstens im Bereich der modernen Kultur von dem Begriff der Schöpfung nicht abgetrennt werden kann. Es handelt sich nämlich im modernen Kulturschaffen nicht nur um ein Schaffen überhaupt, sondern um ein Schaffen von eigentümlicher Qualität. Nicht jede Schöpfung, zu der sich der menschliche Geist erhebt, fällt auch schon unter den Begriff der Kultur, sondern, streng genommen, nur die, die im genauesten Sinne des Wortes das Merkmal der Selbsttätigkeit an sich trägt. Und zwar in einer doppelten Richtung. Es kommt darauf an, daß diese Schöpfung das Gefühl der Selbsttätigkeit erhöht; und es ist ganz besonders zu fordern, daß sie aus dem reinen Motiv der Selbsttätigkeit entspringt. Nur was mit dem Bewußtsein der Selbsttätigkeit geschieht und der ungehemmten Bewegung derselben seinen Ursprung verdankt, ist Schöpfung im Sinn der modernen Kultur. Es unterscheidet diese von der mittelalterlichen Kultur, daß sie sich ganz und mit vollem Bewußtsein auf die Selbsttätigkeit zurückführt. Die mittelalterliche Kulturarbeit stand ganz oder wenigstens zum größten Teil unter dem Zeichen des göttlichen Willens. Der mittelalterliche Mensch tat, was er für die Kultur erarbeitete, in erster Linie „um Gottes willen". Die moderne Kultur verwirft diesen Ausgangspunkt und fühlt sich um so reiner in ihrem Elemente, je mehr sie sich von allen übermenschlichen Motivationen befreit und Ausdruck einer unbedingten Selbsttätigkeit wird.

Die Religion stellt dieser Selbsttätigkeit ein Abhängigkeitsgefühl gegenüber, das sie in feste Grenzen einschließt und nie zur Unbedingtheit gelangen läßt. Der religiöse Mensch sieht in dieser Art von Selbsttätigkeit nicht nur nichts Erstrebenswertes, sondern im Gegenteil eine Verirrung. Er erkennt in ihr das Prometheusideal, das,

wo es nicht mit dem Sturz des Menschen endigt, den Zusammenbruch der Beziehung zum Göttlichen herbeiführt. Es ist fraglich, ob das Abhängigkeitsgefühl wirklich, wie Schleiermacher geglaubt hat, die einzige Substanz des religiösen Geistes ist; aber daran ist nicht zu zweifeln, daß es in jedem Falle die Mitbedingung eines wahrhaft religiösen Bewußtseins ist. Wir mögen uns in Kraft der Religion noch so produktiv und tatbereit fühlen: die Form, unter der dieses Bewußtsein steht, wird immer die der Abhängigkeit sein. Damit aber tritt die Religion dem Zug der Kultur zur unbedingten Selbsttätigkeit entgegen und vertritt ihr den Weg zu einem Ziel, das in der Konsequenz ihrer Marschrichtung liegt.

Als eine förmliche Lähmung aber muß die Kultur jene Hingabe an das Absolute empfinden, die der Kern alles religiösen Bewußtseins ist. Denn das Gesetz der Kultur ist das Gesetz des Fortschreitens. In diesem Sinne ist sie ihrem Begriff nach der endlose Fortgang von Bedingtem zu Bedingtem, also durch und durch relativ; und wo sie das Absolute anerkennt, wie es im Sittlichen tatsächlich der Fall ist, da versteht sie es ausdrücklich als eine Idee, deren Verwirklichung im Unendlichen liegt, und deren Begriff es nicht duldet, in irgend einem Zeitpunkt realisiert zu sein. Der religiöse Mensch aber denkt unter dem Absoluten das Unendliche in seiner Vollendung; er denkt es also nicht als Idee, sondern er fühlt es als Wirklichkeit, ja als die höchste Wirklichkeit, die überhaupt gedacht werden kann, und vor der alles Uebrige verblaßt, was sonst den Namen „Wirklichkeit“ trägt. Die Grenzenlosigkeit des Strebens, die der Relativismus verlangt, erscheint ihm daher nicht als ein Glück, sondern vielmehr als ein dunkles Schicksal, das in gewissen Augenblicken zum Verhängnis werden kann, und vor dem es nur eine Rettung gibt, die Flucht in den Schoß des Absoluten, in dem die erdrückende Unruhe des Kulturschaffens durch den Gottesfrieden abgelöst wird. Die Kultur aber besteht mit unerbittlichem Selbstgefühl auf der Werthaltung dieser Unruhe und schließt die Religion, die etwas Höheres erstrebt, aus ihrer Geltungssphäre aus. „Wir fürchten“, sagt Natorp in einem Zusammenhange, der auch auf die Religion zu beziehen ist, „daß man uns den Weg ins Unendliche . . . versperren und von dem uferlosen Ozean der unendlichen Aufgaben, auf den wir uns gewagt haben, uns in irgend einen sicheren Ruheport wieder retten möchte. Wir aber wollen nicht gerettet sein“ [1]).

1) Natorp, Kant und die Marburger Schule 1912 S. 26.

So vollzieht sich der Ausschluß der Religion aus dem System der Kultur im Sinn einer vierfachen Notwendigkeit, die durch den Kulturbegriff selbst gefordert ist. Als Gottesschöpfung ist die Religion in einem System spezifischer Menschenschöpfungen ihrer Natur nach heimatlos. Als Schutzgeist der Kontemplation wirkt sie dem System der Arbeit entgegen und muß als kulturfeindlich angesehen werden. In ihrem Kampf gegen die unbedingte Selbsttätigkeit und in der Aufrechterhaltung des Abhängigkeitsgefühls erscheint sie als Hindernis der Kultur, und in der Hingabe an das Ewige, das sie nicht nur als inspirierende Idee, sondern vor allem als absolute, in sich ruhende Wirklichkeit versteht, lähmt sie die Freudigkeit des Kulturschaffens, das sich mit keiner Art von Stillestehn verträgt. Das Wichtigste an diesem Ergebnis ist aber dies, daß dadurch jede Art von Religion im Sinn eines Bekenntnisses zur Wirklichkeit Gottes mit den daran hängenden Konsequenzen aus dem System der Kultur herausgedrängt wird. Sie verschwindet auch dann aus diesem System, wenn sie kulturbejahend ist und die Leistungen der Kultur im weitesten Sinne anerkennt. Denn jene kritischen Momente bleiben bestehen. Sie liegen im Begriff der Religion. Und eben diese Momente sind es, die, wie gezeigt, in den schärfsten kontradiktorischen Gegensatz zu dem modernen Kulturbegriff treten.

Will man die Religion unter diesen Bedingungen dennoch für die Kultur erhalten, so kann das nur durch eine radikale Umdeutung ihres Wesens geschehen. Sie muß auf die ihr eigentümliche Anschauung des Göttlichen verzichten und entweder die Weihe des Geistes werden, der sich in den Kulturschöpfungen manifestiert, oder eine andächtige Empfindung der Ideale und Normen, von denen die Kultur sich abhängig weiß, oder die Ertüchtigung desjenigen Strebens, das von der Idee des Absoluten am unmittelbarsten bestimmt wird, der sittlichen Arbeit und Idealität. Den ersten Weg hat Natorp betreten, und zwar in eigentümlicher Kombination mit dem dritten; der zweite Weg ist derjenige Windelbands; den dritten hat Cohen eingeschlagen. Nun ist es gewiß ein hohes Zeugnis für das Lebensgefühl dieser Männer, daß sie, trotz der außerordentlichen Schwierigkeiten, die die Unterbringung der Religion im System der Kultur ihnen von ihren Voraussetzungen aus bereitet, auf eine solche nicht verzichten, sondern lieber die Religion in einem für sie erträglichen Sinne umdeuten, als ihren Ausschluß verfügen wollen. Auch wird man die Konsequenz dieser Umdeutungen, bei aller Eigenart, die sich

im Einzelnen ergibt, nicht verkennen können. Die drei Wege, die wir bezeichnet haben, sind im Grunde nur Modifikationen des einen Weges, der übrig bleibt, wenn man der Religion das Göttliche nimmt. Sie kann dann nur noch ein Verhältnis des Menschen zu sich selbst und zu seinesgleichen oder zu seinen Idealen oder zur Weltordnung sein, sofern sie dem sittlichen Menschen zum Problem wird. In allen drei Fällen aber ist die Religion, die bei dieser Ausdeutung übrig bleibt, von dem, was sie selbst zu sein behauptet, so sehr verschieden, daß es mehr als zweifelhaft ist, ob hier überhaupt noch ein Uebergang von der einen zur anderen gefunden werden kann.

Es ist unmöglich, an dieser Stelle auf eine Kritik dieser Deutungen einzugehen. Dagegen ist es nötig, die Frage aufzuwerfen, ob der Begriff der Kultur wirklich so gefaßt werden muß, daß die Religion in dem von uns gekennzeichneten Sinne keinen Raum darin finden kann. Wir haben zu diesem Zweck die vier Hauptmomente des angedeuteten Kulturbegriffs der Reihe nach kurz durchzuprüfen. Die Definition der Kultur durch den Begriff der Schöpfung bildete den Ausgangspunkt. Nun wird ein großer Teil der Kultur zweifellos durch den Begriff der Schöpfung zutreffend bestimmt. Auf der Richtigkeit dieser Bestimmung beruht das eigentümliche Ansehen, das er in weiten Kreisen erlangt hat. Aber die Frage ist nicht die, ob der Begriff der Schöpfung einen Teil der Kultur angemessen definiert, sondern ob er das Ganze umspannt. Und diese Frage ist rund zu verneinen. Es fehlt diesem Kulturbegriff jede Beziehung auf das Moment der Kontemplation, und damit die Rücksicht auf eine Funktion, von der man ohne Uebersteigerung sagen kann, daß sie nahezu die Hälfte des ganzen menschlichen Geisteslebens ausmacht. Das Erlebnis im weitesten Sinne des Wortes, und keineswegs nur in seiner religiösen Bestimmtheit, fällt unter den Begriff der Kontemplation. Jeder künstlerische Eindruck, jede Gemütsbewegung, die von der Anschauung oder der Aneignung eines hohen Kunstwerks ausgeht, jeder hohe Natureindruck, jedes reine Naturgefühl, die Andacht vor dem gestirnten Himmel, die selbst Kant der Ehrfurcht vor dem Sittengesetz gleichgestellt hat, jede tiefere Wirkung von Ereignissen und Personen, die mit einer Art von ewiger Jugend durch die Geschichte vor uns hintreten, um uns zu sich emporzuziehen, gehört in die Kategorie des Erlebnisses. Und was wäre unsere Kultur ohne den Strom von Beglückung und

Leben, der aus diesen Erlebnissen aufquillt! Die Religion aber, mit ihrer Hingabe an das Unendliche, ist nur das letzte, vielleicht das erhabenste Glied in dieser Erlebniskette.

Also ist der Begriff der Schöpfung zu eng. Schon Schleiermacher hat gegen Kant und ganz besonders gegen Fichte bemerkt, daß der „volle, geründete Idealismus", der im Begriff der Schöpfung aufgeht, bei aller seiner Erhabenheit, schließlich einseitige Virtuosen erzeugt, denen die Hälfte des Lebens fehlt. Er hat weiter behauptet, und zweifellos mit Recht, daß der Wert und die Energie der Selbsttätigkeit von dem Gehalt unseres Innern abhängt, dieser aber wieder auf die Anschauung zurückgeht, durch die das unendliche All des Lebens sich unserem Leben einverleibt. Er hat damit vielleicht die schönste und einleuchtendste Rechtfertigung der Religion geliefert, die unter der Voraussetzung des inneren Anteils am Geist der Kultur überhaupt möglich ist.

Jedenfalls wird der Begriff der Schöpfung durch einen besseren, umfassenderen ersetzt werden müssen; und zwar nicht nur aus Rücksicht auf die Religion, sondern im Hinblick auf den tatsächlichen Bestand der Kultur. Als ein solcher Begriff empfiehlt sich vor anderen der Begriff der Lebensäußerung; denn unter Lebensäußerung verstehen wir beides, die Taten und die Leiden, die Schöpfungen und die Erlebnisse des menschlichen Geistes. Die wirkliche Kultur ist der Inbegriff der Lebensäußerungen des menschlichen Geistes, und zwar insbesondere der Lebensäußerungen, in denen das W e s e n des menschlichen Geistes sich ausspricht. Das Wesen dieses Geistes aber ist in demjenigen zu suchen, was den Menschen über die übrigen Weltwesen erhebt; und daß dazu das Erlebnis gehört, also auch das religiöse Erlebnis, ist über jeden Zweifel gewiß. Folglich ist die Religion ein Kulturelement, und von der Heimatlosigkeit erlöst, zu der der Schöpfungsbegriff sie verurteilt.

Mit dem Schicksal des Schöpfungsbegriffes ist das der Arbeit aufs engste verflochten. Auch dieser Begriff muß durch einen besseren ersetzt werden. Man kann von der Arbeit nicht hoch genug denken; aber man soll sie nicht überschätzen. Sie ist die unerläßliche Voraussetzung für alles, was in irgend einem Sinne beherrscht werden soll. Aber nicht alles ist zur Beherrschung bestimmt. Es gibt Erscheinungen, die umgekehrt das Bewußtsein in uns erzeugen, daß wir ihrer erst würdig werden, wenn wir völlig von ihnen beherrscht sind. Die Phänomene der Kontemplation fallen ausnahmslos unter diesen

Begriff. Freilich, um dahin zu gelangen, daß man sie völlig rein empfindet, ist auch eine Art von Arbeit erforderlich, und oft sogar ein sehr großer Aufwand von Kraft. Jeder weiß, was dazu gehört, bis ein Kunstwerk so zu uns spricht, daß wir glauben dürfen, es ganz zu verstehen. Aber dieses Verstehen selbst ist nicht mehr Arbeit, sondern Genuß — Genuß im höchsten Sinne des Wortes, als eine Erhöhung des Lebensgefühls, bei der wir nicht mehr tätig sind. Höher, als der Begriff der Arbeit, steht demnach in der Rangordnung der Kulturwerte ein anderer Begriff. Es ist die Aufmerksamkeit auf die Forderung des Gegenstandes. Nicht alle Dinge wollen durch Arbeit beherrscht werden. Einige, und vielleicht die allerbedeutendsten, verlangen vielmehr die Fähigkeit zur Hingabe; nur dem Hingegebenen schließen sie sich auf. Hingabe aber setzt Ruhe voraus; und die Religion, indem sie für diese Ruhe mit ganz besonderem Nachdruck eintritt, ist weit entfernt, kulturfeindlich zu sein. Sie leistet der Kultur einen wichtigen Dienst. Gerade im Zeitalter des Kapitalismus, wo so viele an der Arbeit zugrundegehen, ist die Stimme der Religion eine rettende Stimme. Sie rettet die Kultur von der Barbarei, in die sie durch den Mechanismus der Arbeit hineingedrängt wird.

In dem Begriff der Selbsttätigkeit scheinen wir freilich auf etwas zu stoßen, was jeder Kritik überlegen ist. Die ganze neuere Innerlichkeit scheint sich in diesem Begriff zusammenzufassen. „Innerlich" und „selbsttätig" sind beinahe äquivalente Begriffe geworden. Jede Abhängigkeit von einer Macht, die nicht mit dem Ich identisch ist, wird als ein Mangel an Innerlichkeit empfunden. Aber ist diese Auffassung wirklich im Recht? Wir müssen auch diese Frage verneinen. An der Innerlichkeit freilich halten wir fest; aber Innerlichkeit ist nicht gleichbedeutend mit Selbsttätigkeit. Es ist ein Irrtum, die Innerlichkeit auf die Selbsttätigkeit beschränken zu wollen. Vielmehr ist die Selbsttätigkeit immer nur eine der möglichen Formen, in denen die Innerlichkeit sich ausspricht. Innerlichkeit ist der eigentümliche Zustand, in welchem wir mit vollem Bewußtsein und gleichsam mit höchster Geistesgegenwart bei dem sind, was wir tun oder erleben. Innerlichkeit ist überall da, wo ein Tun *unser* Tun und ein Erlebnis *unser* Erlebnis ist. Das bedeutet aber nicht, daß unser Tun aus dem Ich erzeugt und unser Erleben auf unser Selbstsein beschränkt sein muß. Es *kann* so sein; aber es *muß* nicht so sein. Die Innerlichkeit ist vollkommen

erreicht, wo unser Tun nicht ohne die Zustimmung, und unser Erleben nicht ohne den Anteil unsers innereigensten Wesens erfolgt. Aber der Quell unseres Handelns und der Gehalt unserer Erlebnisse braucht deshalb durchaus nicht in uns zu liegen. Wenn wir nur mit dem Herzen dabei sind, so ist die Innerlichkeit gerettet, und zwar im strengsten Sinne des Wortes. Der Begriff der Selbsttätigkeit wird demnach durch den der Selbstbeteiligung zu ersetzen sein. Die Selbstbeteiligung schließt die Selbsttätigkeit ein; aber sie geht in ihr nicht auf. Vielmehr schafft sie Raum für eine Haltung des Geistes, in der die Innerlichkeit erst voll und ungebrochen erscheinen kann. Die Religion aber, indem sie auf ihrer höchsten Stufe die Selbstbeteiligung des Gemüts mit unerbittlicher Strenge fordert, ist das Gegenteil eines Kulturhindernisses; sie ist vielmehr ein Quell der Kultur, wenn anders die höchste Funktion der Kultur in der Verselbstung des Lebens zu suchen ist.

Was endlich den Relativismus betrifft, den die Kultur für sich beansprucht, so ist es sicherlich ein großer Gedanke, mit Faust ins Unendliche fortzustreben und keine Ruhepunkte zu dulden. Aber auch Faust wird schließlich „erlöst"; und sollte nicht auch der faustische Mensch einer solchen Erlösung bedürfen? Man fasse das Moment der Relativität so idealistisch, wie man kann: die Sehnsucht nach dem Absoluten wird es nicht zu ersticken vermögen, solange die Menschen Menschen sind. „Unbedingte Tätigkeit, welcher Art sie auch sei, macht zuletzt bankerott", sagt Goethe. Nun wohl, dann wird die Hingebung an das Absolute, wie sie sich in der Religion vollzieht, nicht mehr unter dem einseitigen Gesichtspunkt einer Lähmung des Kultursinnes betrachtet werden dürfen. Dann ist sie vielmehr selbst ein Moment der Kulturerhaltung; denn die Sorge für die Gesundheit des Geistes, der sich in der Kultur entfaltet, ist in jedem Falle ein Gewinn für die Kultur. Um so mehr, als die Wendung zum Absoluten, wie sie sich im religiösen Bewußtsein ausprägt, in der uns umgebenden lebendigen Religion die Richtung auf das Relative nicht aufhebt, sondern nur reguliert.

So erscheint die Religion nicht mehr als ein Fremdkörper, sondern vielmehr als ein wesentliches Gut im Gefüge der Kultur; und zwar unter Gesichtspunkten, die keineswegs im ausschließlichen Hinblick auf sie konstruiert sind, sondern in einem Kulturbegriff wurzeln, der auf die Tatsachen des Lebens zurückgeht und aus der Betrachtung der Wirklichkeit stammt. Man könnte noch fragen,

ob durch diese Deutung der Dinge nicht auch die Religion der Kulturverneinung in die Kultur hineingezogen wird. Das könnte ihren Wert empfindlich erschüttern, da man bekanntlich nichts beweist, wenn man zu viel bewiesen hat. Indessen, hierauf ist zu erwidern, daß es auf monotheistischer Basis — und diese hat die Philosophie allein zu berücksichtigen; denn sie ist die unzweifelhaft höchste — eine Religion der strengen Kulturverneinung überhaupt nicht geben kann. Denn wo das Göttliche überhaupt als das Allmächtige empfunden wird, muß auch die Welt in irgend einem positiven Verhältnis zu ihm gedacht werden. Es wäre sonst nicht mehr das Allmächtige, sondern ein Wesen von eingeschränkter Macht. Nur der Dualismus, der neben das Göttliche ein selbständiges Prinzip des Bösen stellt, kann, ohne sich selber untreu zu werden, zur vollen Weltverneinung gelangen. In der Anerkennung der Welt, wie sie durch den Monotheismus gefordert ist, liegt aber schon die Anerkennung der Kultur, und zwar so deutlich, daß es nicht nötig ist, hierauf genauer einzugehen. Freilich, die Anerkennung der Welt und Kultur ist der mannigfaltigsten Grade und Abstufungen fähig, und ohne ein kritisches Moment wird sie in keiner Religion erscheinen, die nicht in Weltandacht aufgehen will; aber kritisch gegenüber der Welt und Kultur ist auch jeder echte Idealismus, und niemand wird daraus ein Recht herleiten, ihn aus dem System der Kultur zu verbannen. Was aber dem Idealismus zuteil wird, wird auch der Religion nicht versagt werden können; und so werden wir abschließend sagen dürfen, daß der Ausschluß der Religion aus dem System der Kultur einem Kulturbegriff entspringt, der seinen Anspruch vor dieser selbst bei genauer Prüfung nicht durchzusetzen vermag.

Internationale Ethik.

Von Lic. Friedrich Siegmund-Schultze in Berlin.

Das Vorhandensein einer internationalen Ethik wird bestritten. Politiker, Historiker, Philosophen und Theologen lehren fast übereinstimmend: der Staat wird lediglich von Maximen des Staatsinteresses, des nationalen Egoismus regiert; ethische Grundsätze sind für den Verkehr der Völker untereinander vom Uebel.

Diese Anschauung wird jedoch bereits durch eine Heranziehung des psychischen Tatbestandes widerlegt. Damit ist gemeint: jeder Mensch wendet auf den Verkehr der Völker untereinander wie auf die Beurteilung der Völker überhaupt ethische Maßstäbe an. Wir alle entscheiden fortgesetzt, ob eine Nation anständig oder unanständig gehandelt hat. Wir bilden uns, ob wir wollen oder nicht wollen, ein Urteil über die ethischen Qualitäten der uns interessierenden Völker. Auch die Historiker und Politiker, die ethische Grundsätze vom Verkehr der Völker untereinander ausscheiden wollen, wenden fortwährend Werturteile auf die Völker, über die sie reden, an. Ja wir können feststellen: je tiefer die Beurteiler selbst in einer sittlichen Auffassung des Verkehrs der Menschen untereinander verankert sind, desto stärker hängt die Achtung oder Mißachtung, die sie vor andern Völkern haben, mit deren sittlichem Verhalten zusammen. So z. B. verknüpft sich das Urteil der Historiker über Rußland sehr stark mit der Bestechlichkeit der russischen Beamtenschaft, mit der Ländergier des russischen Staates, mit der Starrheit des russischen Volkscharakters. Man kann sagen, daß in germanischen Ländern jede andere Nation ihren ethischen Ehren- oder Unehrengrad hat.

Zu Beginn des Weltkrieges ist das Bedürfnis nach einer moralischen Einordnung der Weltvölker doppelt stark hervorgetreten. Jede Handlung der feindlichen Staaten ist unter ethischen Ge-

sichtspunkten beurteilt worden. Wir können uns geradezu rühmen, daß die stärkste Grundlage unserer Kampfstimmung gegenüber den feindlichen Nationen die Ueberzeugung von ihrer Habgier, ihrer Ruhmsucht, ihrer Herrschsucht und von ihrer Untreue gewesen ist. Auch bei unsern Feinden, insonderheit in Frankreich und England, ist für die liberalen Elemente eine zustimmende Haltung gegenüber der Kriegspolitik der Regierung nur unter der Meinung möglich gewesen, daß der preußische Militarismus den Krieg entzündet habe und deutsche Brutalität fortdauernd die Signatur des Krieges sei. Ebenso haben die neutralen Völker ihre Beurteilung der Parteien in erster Linie auf ethische Merkmale gebaut. Mag sein, daß die Handelskreise sich durch materielle Interessen in ihrer äußeren Stellungnahme haben bestimmen lassen — für die Stimmung der Volksmassen ist doch in erster Linie ihr vermeintliches Urteil über die Gerechtigkeit der Sache der Parteien maßgebend gewesen. Deswegen ist es ja auch im gegenwärtigen Kriege das Bestreben aller Kriegführenden gewesen, den Gegnern die moralische Schuld an dem Unheil zuzuschieben. Nicht nur England, das immer schon die Moral als eine besondere Waffe seiner Politik verwendet und insbesondere in seinen für Amerika bestimmten Aeußerungen die Christlichkeit seiner Handlungsweise stets in die Wagschale geworfen hat, nein auch z. B. Italien, das für die Entfesselung der Kriegsbegeisterung keines großen geistigen Aufwandes bedarf, hat die Gründe zu seiner Kriegserklärung als eminent moralische Grundsätze zu formulieren gewußt. Es sei ganz dahingestellt, inwieweit hier die Berechnung auf die Neutralen im Vordergrund steht, gerade die Notwendigkeit und Zweckmäßigkeit dieser Rücksicht auf die ethische Beurteilung ist ja beweisend dafür, daß ethische Maßstäbe auch für das Verhalten der Völker untereinander gelten. Und wer wollte darin nur Heuchelei sehen? Wenn die Führer des deutschen Volkes von Anfang an erklärt haben, daß unser gutes Gewissen und unser gutes Recht uns den Sieg verbürgen, war es nicht aus dem sittlichen Bewußtsein des Volkes heraus geredet? Gott sei Dank ist es das übereinstimmende Empfinden aller, daß die Völker nicht von den Instinkten selbstsüchtiger Raubgier und Mordlust, sondern von den Grundsätzen des Guten und wahrer Ehre beherrscht sein sollten.

Demnach kann es als psychischer Tatbestand innerhalb unseres Volkes und anderer Völker bezeichnet werden, daß ethische Maß-

stäbe auf das Verhalten der Völker untereinander Anwendung finden. Es erhebt sich aber zugleich die Frage, ob der psychische mit dem historischen Tatbestand übereinstimmt, und zwar nicht nur in dem Sinne, daß in früheren Zeiten dieselben Grundsätze der Beurteilung angewendet worden sind, sondern auch in dem weiteren Sinn, daß die ethischen Grundsätze für den Verkehr der Völker untereinander auch eine Anwendung in der Wirklichkeit gefunden haben. Damit soll nicht die Frage aufgeworfen oder gar entschieden werden, ob sich in der Geschichte der Völker die sittlichen Grundsätze stärker erwiesen haben als die selbstsüchtigen Motive. Diese mit dem Problem des historischen Materialismus in mancherlei Hinsicht zusammenhängende Frage würde dann entschieden werden müssen, wenn festgestellt werden sollte, ob eine völlige Neugestaltung der Völkergesetzgebung auf ethischer Grundlage durchführbar ist. Es handelt sich hier jedoch nicht um die Entscheidung darüber, ob die Verteilung der Kräfte von Geist und Materie im Völkerleben zugunsten der absoluten Durchführbarkeit ethischer Grundsätze spricht, sondern es handelt sich nur darum, ob überhaupt ethische Grundsätze zu praktischer Anwendung gekommen sind. Es handelt sich um die Widerlegung des Einwandes, daß nur egoistisch-politische Rücksichten zur Hineinziehung moralischer Argumente in den Völkerverkehr geführt haben. Da die Meinung vertreten worden ist, daß Staatsmänner nur um solcher politischer Rücksichten willen ethische Motive in die politische Gesprächsführung einfließen ließen[1]), bedarf es eines ausdrücklichen Hinweises auch auf den historischen Tatbestand.

Es sei hier davon abgesehen, daß es, den meisten unbekannt, eine auch im Kriege nur in wenigen Fragen verleugnete Geschichte des Völkerrechts gibt. Tausendfach in der Geschichte ist für den Einsichtigen erkennbar, daß sich Völker von idealen Motiven haben leiten lassen, die nicht im Einklang standen mit den Motiven der Selbstsucht. Das Zusammenwirken der europäischen Staaten in den Kreuzzügen ist schlechterdings nicht aus selbstsüchtigen Motiven zu verstehen. Ebensowenig hat unsere materialisierende Zeitneigung vermocht, das Eintreten Gustav Adolfs für die evangelische Sache auf Selbstsucht zurückzuführen. Wissen wir nicht alle, daß die Geschichte der Freiheitskriege ein Kapitel aus der Geschichte des Idealismus ist, in

---

1) Vgl. hierzu aus neuester Zeit die unglückliche Kriegsverirrung Otto Baumgartens: „Politik und Moral", Tübingen, J. C. B. Mohr, 1916.

dem neben edelstem Freiheitsdrang das Eintreten für die andern Bedrückten, verbunden mit größter Schonung des Feindes, das charakteristische Merkmal war! Wir sehen die deutsche Geschichte als die Entwickelung einer Idee, die ihre notwendigen Beziehungen zu den „benachbarten Ideen“ hat. Wenn aber zuzugeben ist, daß eine Befolgung von Idealen hier und dort stattgefunden hat, ist kein Zweifel mehr möglich, daß ethische Werte eine Anwendung in der Wirklichkeit gefunden haben. Und wenn man oft genug auch bei uns selbst jene idealistisch-ethischen Rücksichten, Pläne und Träume der preußischen Könige und der geistigen Führer Deutschlands gescholten und verlacht hat, so genügt für den vorliegenden Zweck die Feststellung, daß hiermit auch die Feinde dieser Ideale ihr Vorhandensein und ihre Wirksamkeit anerkannt haben. Die bis in die neueste Zeit wiederholte Behauptung, daß unsere religiös-ethischen Freundschaftsbestrebungen mit andern Völkern geschadet hätten, ist, ganz gleich wie man zu solchen Freundschaftsbestrebungen stehen mag, ein Beweis für das Bestehen und Wirksamwerden jener ethischen Grundsätze für den Verkehr der Völker untereinander.

Wenn demnach nicht nur der psychische Bestand, sondern auch die wirkliche Geltung ethischer Grundsätze für den Völkerverkehr festgestellt werden kann, so kann nun nach dem Recht dieser Denkgewöhnung und praktischen Geltung gefragt werden. Erstere könnte eine falsche Uebertragung von Grundsätzen sein, die auf andern Gebieten zu Recht bestehen, letztere könnte ein Wirklichkeit gewordener Traum von Ideologen sein, der die Entwicklung aufhält und dem Rad der Geschichte mit nutzlosen Moralistereien in die Speichen fällt. Es ist die grundsätzliche Frage zu stellen, ob es für die Völker eine Ethik gibt.

Zunächst ist der Begriff des Volkes sorgsam zu unterscheiden von dem des Staates. Der juristische Begriff des Staates erlaubt nicht ohne weiteres die Anwendung persönlicher Kategorien. Es handelt sich aber hier um den Begriff der Volksgemeinschaft, für den in erster Linie das Merkmal eines äußeren und inneren Zusammenschlusses, einer aus zahlreichen Menschen und Menschengruppen auf Grund ihrer geschichtlichen Zusammengehörigkeit gebildeten neuen Einheit maßgebend ist. Nationalität und Volkstum sind wichtige Elemente in der Entstehung des Volkes, dürfen aber nicht mit diesem selbst verwechselt werden. Die Hervor-

kehrung jener Begriffe würde die Untersuchung auf Stammes- und Rassenfragen führen, wie der Begriff des Staates juristische Kategorien öffnete, wogegen der Begriff des Volkes seinen wesentlichen Inhalt in der Gemeinschaft von Individuen hat.

Jeder Mensch bringt nun an eine entstehende Gemeinschaft die Forderungen heran, die für ihn selbst bestehen. Wenn sich ein Verein bildet, ist es das Ziel aller derer, denen das Schicksal des Vereins am Herzen liegt, daß sich allmählich ein Vereinsleben entwickelt, das die geistigen und sittlichen Interessen der Mitglieder zum Ausdruck bringt. Ein Jugendverein, den wir gründen, erhält erst dadurch seinen Wert, daß eine Vereinsehre entsteht. Erst wenn ein Kreis von Menschen auf sein gemeinsames Verhalten achtet, wird er zu einer Gemeinschaft. Ein Kreis, in dem eine Gemeinschaftsehre ohne weiteres gilt, ist z. B. die Familie. Die sogenannte Familienehre hat ihre Voraussetzung in dem Umstande, daß die Familie die ethischen Forderungen nicht nur an ihre einzelnen Glieder, sondern auch an ihre Gemeinschaft als solche gerichtet fühlt. Dasselbe gilt, wenn auch meist in beschränkterem Umfange, von allerlei größeren Gruppen, z. B. von Ortsgemeinden, politischen Parteien, Konfessionen. Es ist offensichtlich, wie sorgsam z. B. die Katholische Kirche auf die Ehre ihrer Gemeinschaft hält, oder welch intensiven Klassengeist die sozialdemokratische Partei geschaffen hat. Aber in noch viel stärkerem Maße wird ein solches Gemeinschaftsgefühl durch die Volksgemeinde geschaffen. Der übertriebene Nationalismus der Kriegszeiten ist dafür ein klarer Beweis. In diesem gemeinschaftlichen Bewußtsein des Volkes liegt eingeschlossen das Geheimnis der Volksseele. Eine neue seelische Einheit entsteht. Je stärker das Recht ist, von einer Volksseele zu sprechen, desto vollständiger ist der Begriff des Volkes erreicht.

Wenn man vor dem Kriege vielfach an dem gemeinsamen Erleben der Volksgemeinschaft gezweifelt hat, so ist das seit den Erfahrungen des August 1914 nicht mehr möglich. Ein Zittern der Erregung ging durch den ganzen Volkskörper. Auch diejenigen, die auf Grund ihrer politischen Anschauungen durchaus nicht alle Entscheidungen jener schicksalschweren Tage billigten, waren in diese Bewegung hineingerissen. Wer von den Stimmungen der Andern abwich, befand sich trotz inhaltlicher Abweichungen in demselben Zustand psychischer Erregung. Der Deutsche fühlte die Eigentümlichkeiten seiner Art viel deutlicher als früher. Ebenso enthüllte der

Krieg uns — vielfach natürlich in einem zu ungünstigen Licht — die charakteristischen Eigentümlichkeiten anderer Völker. In der Erregung des Augenblicks, in der Konzentration auf die Betrachtung der Völker, in der Notwendigkeit der Selbstunterscheidung von Andern wurde das Auge geschärft. Die Volksindividualitäten standen vor uns, so klar umrissen wie Persönlichkeiten. Wir erkannten, daß Völker, die sich auf sich selbst besinnen, in sich alle Merkmale persönlichen Lebens wiederholen können. Menschengruppen, die als Gemeinschaften zu Einheiten werden, gewinnen die Qualitäten von Persönlichkeiten.

Wenn diese psychologische Feststellung zutrifft, kann gar kein Zweifel sein, daß es auch für Gemeinschaften, und dann in erster Linie auch für die den Gemeinschaftscharakter am deutlichsten verkörpernden Volksgemeinschaften, eine Ethik gibt; denn das konstituierende Element der Persönlichkeit ist das Gute. Wo wir einer Gemeinschaft irgendwie persönliche Qualitäten zusprechen müssen, haben wir die Entscheidung getroffen, auch ethische Qualitäten bei ihr vorauszusetzen und ethische Forderungen an sie heranzubringen.

Aber auch wenn der Gemeinschaftscharakter des Volkes weniger stark empfunden und wenn selbst die vorsichtige Anwendung des Begriffes einer Volksseele, wie sie oben versucht wurde, als zu weitgehend angesehen wird, so ist doch auf dem Boden der Wirklichkeit ein Ausweichen vor der Anwendung ethischer Imperative auf Gemeinschaften nicht möglich. Sofern nämlich von einem *Willen* der zu einer Gemeinschaft gehörenden Individuen die Rede sein kann, muß die absolute Geltung aller Imperative der praktischen Vernunft für diesen Gemeinschaftswillen anerkannt werden. Wenn mit Recht von einem *gemeinsamen Willen* und Handeln einer Gemeinschaft gesprochen wird, muß dieser Wille den Gesetzen, die für das Wollen überhaupt gelten, unterworfen sein. Und selbst wenn es nur in übertragenem Sinne gelten könnte, daß irgend ein Wille in einem Volke lebt, selbst dann müßte eine *Uebertragung* der dem Wollen eigentümlichen Gesetze von einer Individualethik auf eine Sozialethik stattfinden. Mehr aber als eine Uebertragung ist nicht benötigt, wenn von einer Anwendung ethischer Forderungen auf Gemeinschaften die Rede ist. Denn wie der Persönlichkeitscharakter von einer Gemeinschaft nur annähernd erreicht werden kann, so kann auch nur annäherungsweise ein gemeinsamer Wille erzeugt werden. So ist auch die Anwendung der Begriffe gut und böse nur in beschränktem Umfange möglich. Aber eine *Ueber-*

tragung dieser Begriffe von Personen auf Gemeinschaften ergibt sich mit Naturnotwendigkeit aus dem Wesen der Sittlichkeit.

Auf dem Boden der Kantischen Ethik, auf den diese Untersuchung sich stellt, ist eine andere Auffassung von dem Geltungsbereich kategorischer Imperative als die aus dem Gemeinschaftscharakter des Volkes gefolgerte nicht möglich. Jedes menschliche Tun, sei es nun einzelnes oder gemeinschaftliches, gründet sich auf Willensmaximen, die als Regungen des Einzelnen wie als Gemeinschaftsregungen unter den Gesetzen der praktischen Vernunft stehen. Wenn die absolute Geltung der Forderungen der praktischen Vernunft anerkannt wird, ist schlechterdings nicht einzusehen, warum dieselben nicht ebenso wie für das Individuum, auch für mehrere Individuen zusammen gelten sollen. Kant hat denn auch die Folgerungen aus der Individualethik für die Völkerethik gezogen, ohne daß er überhaupt auf die Unterschiede beider näher eingegangen wäre; so untrennbar erschienen ihm beide Gebiete. Wenn heute diejenigen, die Kant sonst auf allen Wegen folgen, in dieser für Kant selbst sichersten Entscheidung ihm die Gefolgschaft verweigern, so ist zu befürchten, daß sie auch in der Grundlegung ihm nicht recht gefolgt sind.

Die von Kant selbst nicht dargelegte Unterscheidung, die zwischen Personen- und Völkerethik zu machen ist, ergibt sich aus seinen Grundlegungen mit derselben Notwendigkeit, mit der eine übergreifende Geltung für beide Gebiete festgestellt wurde. Wahre Sittlichkeit beruht auf der Freiheit und Selbständigkeit des Willens. Da nun immer nur in übertragenem Sinne von einer Willensfreiheit und sittlichen Selbständigkeit eines Volkes gesprochen werden kann, ist auch der daraus entstehende Begriff der sittlichen Persönlichkeit nur in übertragenem Sinn auf eine Volksgemeinschaft anwendbar. Wenn ein von innen kommendes, auf Grund ewiger innewohnender Gesetze erfolgendes Handeln das Wesen der sittlichen Persönlichkeit ausmacht, so ist deutlich, daß bei Völkern nur in einem beschränkten Umfange von einem sittlichen Handeln geredet werden kann. Der Gedanke der freien Erzeugung der sittlichen Forderungen durch die selbständige Persönlichkeit zieht einer Ausdehnung des Herrschaftsbereichs der praktischen Vernunft über das ganze Gebiet des Verhaltens der menschlichen Gruppen zueinander ihre Grenzen.

Nun aber wäre das Gebiet der Ethik überhaupt viel zu eng umrissen,

wenn es auf die freie Sittlichkeit selbständiger Persönlichkeiten beschränkt würde. Eine Geschichte der Ethik ist in erster Linie eine Geschichte des Gesetzes. Auch wenn Volksgemeinschaften bis zu einem gewissen Grade die Qualitäten sittlicher Persönlichkeiten gewinnen können, liefert das Handeln solcher Kräfte innerhalb der menschlichen Gesellschaft wie für die Einzelnen so für die Gemeinschaften einen Niederschlag, der in Gesetzen besteht. Solche Gesetze sind zu allen Zeiten von den für das Weiterwirken der Sittlichkeit, d. i. für die Erziehung des Menschengeschlechts verantwortlichen Personen niedergelegt worden. Der so entstehende Codex sittlicher Gesetze hat ein engstes Verhältnis zur Sittlichkeit. Das in den Gesetzen sich auswirkende sittliche Prinzip, das den einzelnen Gesetzen zugrundeliegende ewige Sittengesetz, stellt sich durch die einzelnen Gebote als waltende Macht über die Befolger. Je mehr es erkennbar ist, daß irgendwelche Regeln menschlichen Handelns aus der Sittlichkeit des freien Willens entsprungen sind, desto mehr werden diejenigen, die auf dem Wege der Entwickelung zu sittlichen Persönlichkeiten sind, bereit sein, sich vor dem ihnen das Wesen des Sittlichen offenbarenden System sittlicher Gebote zu beugen. Völker, die annäherungsweise dem Ideal sittlicher Persönlichkeiten zustreben, werden durch den Niederschlag der von Einzelpersönlichkeiten für die Gemeinschaft erkannten sittlichen Gebote ihre Entwickelung vollenden.

Jedes sittliche Gesetz hat im Personenleben eine vorbereitende Bedeutung, insofern die sittliche Persönlichkeit die Regeln ihres Handelns aus sich selbst entwickeln soll. Auf dieser Vorbereitungsstufe bleibt die große Masse der Menschen stehen. Was für die Einzelnen gilt, gilt in noch höherem Maße für die Völker. Weil ihnen und solange ihnen ebenso wie den meisten Einzelwesen eine freie Sittlichkeit auf Grund ewiger innewohnender Gesetze nicht möglich ist, muß ihnen der Niederschlag des Sittengesetzes, wie er durch die sittliche Lebendigkeit einzelner Persönlichkeiten möglich geworden ist, zur Richtschnur dienen.

Hieraus ergibt sich, daß, historisch angesehen, für die Völkerethik der Ausgangspunkt nicht eigentlich in der autonomen Sittlichkeit, sondern in der Heteronomie der von sittlichen Persönlichkeiten bestehenden Abhängigkeit der Völker liegt. Der Zielpunkt der völkischen Sittlichkeit ist jedoch derselbe wie der der persönlichen: Erzeugung der sittlichen Gebote aus dem freien Willen. Vom pädagogischen Gesichtspunkt aus betrachtet, liegt ein Unterschied

zwischen individualer und sozialer Sittlichkeit kaum vor: hier wie dort handelt es sich um eine vorbereitende und belehrende Bedeutung des Gesetzes, ohne dessen Anwendung die freie Sittlichkeit nicht erwacht.

Wenn nun für Gemeinschaften einerseits das sittliche Wollen hinsichtlich seiner Bestimmtheit größeren Schwankungen unterworfen ist als das der Individuen und wenn andererseits die Anwendung festgelegter Gebote von besonderer Bedeutung für die sittliche Entwickelung der Völker ist, so gewinnt die Frage, wie eine inhaltliche Bestimmung des „Sittengesetzes der Völker" möglich ist, größte Wichtigkeit. Die Frage kompliziert sich durch den Umstand, daß die Autonomie für Einzel- und Gemeinschafts-Ethik von verschiedener Tragweite ist, so daß die Untersuchung darüber, ob die Sittlichkeit der Gemeinschaften inhaltlich derjenigen der Individuen gleichgesetzt werden kann, auf Schwierigkeiten stößt.

Vom Standpunkt des Ethikers ist es zunächst unverständlich, daß Ethik und Ethik etwas Verschiedenes sein sollten. Trotzdem sind die aus schlechten Gewohnheiten abgeleiteten Grundsätze der Politiker für das Gebiet der internationalen Ethik so einflußreich gewesen, daß die Verschiedenheit von Ethik und Ethik für die Ethiker zu einer Selbstverständlichkeit geworden ist, wenn Sittlichkeit der Individuen und Sittlichkeit der Nationen einander gegenübergestellt werden. Sofern man ein sittliches Verhalten der Nationen, bzw. sittliche Forderungen an die Völker nicht überhaupt leugnet — eine Stellungnahme, die wir zu Beginn dieses Aufsatzes als falsch erkannt haben — stellt man sich auf den Standpunkt, daß die Sittlichkeit der Völker eine *andere* sei als die der Menschen. Und hier liegt vielleicht ein noch ernstlicheres Hindernis für jedes Fortschreiten der internationalen Ethik als in der völligen Ablehnung ethischer Gesichtspunkte für den Verkehr der Völker; denn da die völlige Ableugnung innerer Verpflichtungen der Nationen leichter zu widerlegen ist als die Behauptung einer Verschiedenheit der ethischen Forderungen, setzt sich die Ueberzeugung von einem „Auseinanderfallen" der Gebiete der Einzelsittlichkeit und der Sittlichkeit der Völker viel leichter fest als jene mit dem psychischen Tatbestand völlig unvereinbare Ableugnung. Wenn dem Staate, der mit dem Volk dann zumeist identifiziert wird, kein ethisches Merkmal, sondern nur der Naturtrieb der Selbstbehauptung zugeschrieben wird, — eine

Stellungnahme, wie sie Wilh. Herrmann in seiner Ethik einnimmt — so ist mit dieser Entsittlichung des Staates das Interesse der freien Sittlichkeit von Persönlichkeiten gewahrt, die nur durch weiteste Entfernung von heteronomer Moral rein erhalten werden kann. Wenn dagegen eine Sittlichkeit der Staaten zugegeben, dagegen behauptet wird, die Völkerethik stehe auf einem gänzlich andern Boden als die Personenethik [1]), so ist damit eine Unklarheit geschaffen, die für beide Seiten, sowohl die persönliche Sittlichkeit wie die Ethik der Völker, von Schaden sein muß.

Da die Verfechter einer „Verschiedenheit" von Einzel- und Völkerethik nicht zu sagen pflegen, worin diese Verschiedenheit bestehe, wird man sie fragen müssen, aus welchen besonderen Quellen denn die sittliche Selbstbesinnung der Völker fließe. Es besteht dann entweder die Möglichkeit einer autonomen Ethik, daß es ebenso wie ein Einzelgewissen ein Volksgewissen gibt, das von jenem verschieden ist, oder aber die Möglichkeit einer heteronomen Ethik, daß eine andere Gesetzgebung für Individuen vorgesehen ist als für Völker. Die erste Möglichkeit, daß es ein Gewissen der Völker gibt, das die sittlichen Forderungen hervorbringt, ist, wie man leicht einsehen wird, der Geltung einer internationalen Ethik noch günstiger als die dieser Untersuchung zugrundeliegende Annahme, daß die sittliche Selbstbesinnung eines Volkes aus der sittlichen Lebendigkeit der einzelnen Persönlichkeiten hervorwächst. Tatsächlich haben wir aber keinen Anhaltspunkt für das Bestehen einer solchen zweiten praktischen Vernunft innerhalb des geistigen Lebens der Menschheit. Die andere Möglichkeit aber, daß für das Verhalten der Völker untereinander andere Gesetze gegeben sein könnten als für das Verhalten der Menschen untereinander, kann nur durch eine geschichtliche Untersuchung widerlegt werden. Das Ergebnis einer solchen Untersuchung wird in geradezu überraschender Weise die Tatsache ins Licht stellen, daß die großen Gesetzgeber der Menschheit zwischen Einzelwesen und Völkerwesen wenig, ja zum Teil gar nicht unterschieden haben. Es genügt hier der Hinweis auf die Gesetzgebung des Sinai, die sich nach den uns vorliegenden Quellen durchaus an das V o l k richtet; das Volk Israel wird angeredet, ihm werden die Gebote eingeschärft, und weil es sich in erster Linie um Gebote an

---

1) So z. B. E. Troeltsch in der „Christlichen Welt" 1915, Nr. 15: „**Der Völkerkrieg und das Christentum**".

das Volk handelt, stehen diejenigen voran, die den Gottesdienst Israels regeln: die alleinige Verehrung des Einen Gottes vom Sinai und der Ausschluß aller andern Götter aus dem Kult Israels, die Heiligung des Gottesnamens und des Feiertages. Dasselbe gilt in verstärktem Maße von der sogen. zweiten Gesetzgebung Israels, die gleichfalls das Volk zum Empfänger der Gebote Gottes macht. Vollends die Predigt der Propheten ist auf den Ton gestimmt: „Land, Land, Land, höre des Herrn Wort!" Die Neutestamentliche Verkündigung ist noch weniger als die prophetische Verkündigung eine Gesetzespredigt; aber wenn man fragt, an wen sie sich richtet, so ist zweifellos auch hier eine Unterscheidung zwischen Geboten an Einzelne und solchen an Gemeinschaften nicht angängig. Der Täufer hat es mit Kollektiveinheiten, mit Gruppen zu tun, denen er predigt. Der Herr selbst schaut die aufgerichtete Gottesherrschaft und schafft sich seine Jüngergemeinde, die als solche seine Wegweisung erfährt. Die Apostel bauen das neue Jerusalem. Von einer Unterscheidung ihrer Lehren an die Gemeinschaften von solchen an die Einzelnen kann keine Rede sein.

Aber auch inhaltlich ist eine Unterscheidung zwischen Geboten an Einzelne und an die Allgemeinheit nicht möglich. Wenn der einzelne Mensch keine andern Götter ehren soll als den einen wahren Gott, dann das Volk natürlich auch nicht. Wenn der Einzelne nicht den Namen Gottes entheiligen soll, dann das Volk auch nicht. Das Volk hat den Feiertag zu heiligen wie der Eine. Ehrung der Eltern und Erzieher ist Volkspflicht. „Du sollst nicht töten" — da plötzlich ruft der Chorus: „Doch, das Volk darf töten, soll töten! Im Kriege ist alles erlaubt: töten, ehebrechen, stehlen, falsch Zeugnis reden, Knechte abwendig machen und fremdes Gut begehren und an sich bringen." Und das alles dann nicht nur dem Volk erlaubt, sondern auf dem Umweg über das Volk auch jedem Einzelnen aufgetragen. — Ei, ihr trefflichen Ethiker! Euch täte vor der Ethik ein collegium logicum not! Was dem Einen recht ist, ist dem Volke billig.

Es ist indessen zu beachten, daß auf dem Boden einer heteronomen Ethik grundsätzlich keine Unterscheidung zwischen Geboten, die für den einen Empfänger gelten und für den andern nicht, denkbar ist; es sei denn, daß die absolute Geltung dieser Gebote aufgehoben werde. Wenn Gottes Gebote aber als absolut bindend anerkannt werden, ist nicht einzusehen, warum dieselben nicht überall gelten sollen. Wenn Christus wirklich bestimmte Gesetze aufgestellt

hat, die bindende Gewalt haben, darf nicht das ganze Gebiet des Verhaltens von Gemeinschaften untereinander seinem Herrschaftsbereich entzogen werden, zumal nach der Auffassung der Jünger die Gemeinde dem Herrn näher steht als der Einzelne.

Wenn demnach für eine heteronome Ethik, der die einzelnen Gebote als absolut bindende Normen gelten, kein anderer Ausweg bleibt, als ihre absolute Geltung anzuerkennen auch für die Gemeinschaften, so wird ein solches Verständnis der Gottesgebote schon durch das Verhalten der ersten christlichen Gemeinde widerlegt, die sich über die national bedingten Vorschriften des Alten Testaments hinwegsetzte und nur einen beschränkten Umkreis der Gottesgebote gelten ließ. Die Beschränkung enthielt in sich zwei Grundsätze: den negativen einer Ausscheidung des spezifisch Jüdischen, auch wenn dasselbe den Charakter der Gottesoffenbarung in demselben Maße trug wie alles übrige Gesetz, und den positiven Grundsatz, allein die sittlichen Forderungen des Gesetzes gelten zu lassen. Hierin spricht sich das Bewußtsein aus, daß der ewige Gotteswille, dessen Niederschlag die sittlichen Gebote des Alten Testaments sind, eine absolute Geltung für alle Zeiten besitzt. Es liegt in dieser Stellungnahme eine Ablehnung jeder heteronomen Sittlichkeit und eine Selbstbesinnung auf die göttlichen Forderungen der praktischen Vernunft. Zugleich aber liegt darin die Anerkennung des Gotteswillens für alle menschlichen Verhältnisse überhaupt. Der Gotteswille richtet sich ebenso an die Völker wie an die Einzelnen.

Die Beschränkung des Geltungsbereichs der Gottesgebote liegt nicht erst auf dem Felde der Sittlichkeit der Gemeinschaften, sondern schon auf dem Gebiete der individuellen Sittlichkeit. Jesus hat seine Forderungen zum Teil nur an den engsten Kreis seiner Jünger gerichtet, er hat ihnen mehr zugetraut und zugemutet als den Andern. Zu diesem Kreis von Geboten, deren Erfüllung nicht von allen erwartet wird, auch wenn sie allen not täte, gehört vornehmlich der ganze Umfang der Gebote, die sich auf Selbstverleugnung beziehen und in dem praktischen Gebot der Feindesliebe gipfeln. Die Forderung, dem Bösen nicht zu widerstreben, ist nur der engeren Gefolgschaft des Gekreuzigten verständlich. Solche Gebote ließen sich also nur dann auf die Völker übertragen, wenn diese als solche Christen wären. Aber wenn schon zuzugeben ist, daß nur wenige Christen in der Menge der Menschen sind, so ist klar, daß die Völker, die sich aus den Mengen zusammensetzen, noch weniger Anspruch

auf den Christennamen machen können. Die Illusion, daß es „christliche Völker" gäbe, ist für die, die es noch nicht wußten, durch den Krieg gründlich zerstört. Unter diesen Umständen ist eine Zugrundelegung des „Gesetzes Christi" für den Moralkodex der Völker eine Unmöglichkeit; ist doch nicht einmal für die Menschen als solche die Zumutung berechtigt, nach den sittlichen Weisungen Jesu zu leben, solange sie nicht zu seinen Jüngern geworden sind.

Die Unmöglichkeit, die sittlichen Forderungen Jesu und überhaupt die Forderungen der Sittlichkeit in vollem Umfange auf das Verhalten der Völker gegeneinander anzuwenden, darf jedoch nicht dahin ausgedehnt werden, daß es überhaupt nicht angängig sei, sittliche Regeln für den Verkehr der Völker aufzustellen. Da sich der Niederschlag sittlicher Weisungen von selbst ergibt, wo immer sittliches Leben erwacht, ist eine Niederlegung sittlicher Gebote für die Völker ebenso notwendig und natürlich wie die Aufstellung von Geboten für die Einzelnen. Man wird nur dabei beachten müssen, daß es das Ziel eines guten Pädagogen ist, nicht mehr zu verlangen, als erfüllt werden kann. Ebenso wie der Dekalog noch heute im Volk etwa das Maß des Erfüllbaren darstellt, und zwar nicht der Dekalog Luthers, sondern der des Moses, so muß auch für die Völker ein erfüllbares Ideal aufgestellt werden, das über den Naturzustand hinausführt, nicht aber die Illusion nährt, daß die Entwicklung der Völker höher führen könnte als die der Durchschnittsmenschen.

Die inhaltliche Bestimmung dieses für das Verhalten der Völker aufzustellenden Ideals würde vielleicht am besten im Anschluß an das Alte Testament erfolgen. Das Alttestamentliche Ideal der Gerechtigkeit, das von den Propheten deutlich auf die Völker angewendet worden ist, hätte andere Aussichten auf Anerkennung als das Neutestamentliche Ideal der Liebe. Ebenso wie diese Gegenüberstellung eines Alttestamentlichen und eines Neutestamentlichen Ideals nur andeutend ist, wäre auch die nähere Umschreibung dessen, was mit dem Prinzip der Gerechtigkeit gemeint ist, einer Darlegung im Einzelnen vorbehalten. Auch wäre daran festzuhalten, daß die natürliche Handhabung der Gerechtigkeit, wie sie in der Auslegung „Auge um Auge" ihren vorprophetischen Ausdruck gefunden hatte, mindestens die Stufe der prophetischen Auslegung, nämlich eines positiven Rechtschaffens unter den Völkern, womöglich aber die goldene Regel erreicht: „Was ihr wollt, daß euch die Leute tun, das tut ihr ihnen gleich auch."

Zur Frage nach dem Ursprung des Pietismus.

Von Pfarrer Theodor Sippell zu Schweinsberg.

Die Frage nach dem Ursprung des Pietismus setzt voraus, daß man von dem Wesen des Pietismus eine klare Anschauung habe. Aber gerade hierum geht der Streit. Pietismus ist kein dogmatischer, sondern ein historischer Begriff. Wir kennen die einzelnen Strömungen und Richtungen, die herkömmlicherweise unter diesem Namen zusammengefaßt werden, wir können auch klar die einzelnen Elemente bestimmen, die uns in den verschiedenen Erscheinungsformen des Pietismus als konstitutive Faktoren entgegentreten, als da sind: Präzisismus, gefühliges Christentum, Mystik, Enthusiasmus, Perfektionismus, täuferischer Separatismus. Es ist aber schwierig, wenn nicht unmöglich, auf Grund dieser Feststellungen eine prinzipiell klare und das Charakteristische auch wirklich erfassende Beschreibung vom Wesen des Pietismus zu geben. Vielleicht liegt es daran, daß der reformierte und der lutherische Pietismus in ihrer Wurzel und Art verschieden sind. Aber auch dann, wenn wir die Betrachtung auf den älteren reformierten Pietismus beschränken, erhalten wir kein klares Bild. Es scheint, als habe man sich bei den bisherigen Darstellungen der reformierten Entwickelung unwillkürlich bei der Auswahl des Stoffes viel zu sehr durch den Blick auf den späteren lutherischen Pietismus als das Endziel der Entwickelung bestimmen lassen und manches unbesehen als „Vorbereitung des Pietismus in der reformierten Kirche" gewertet, was erst in einem anderen Zusammenhang betrachtet seine wahre Bedeutung enthüllt.

Wenn man die Anfänge des niederländischen Pietismus ins Auge faßt, so ist allgemein zugestanden, daß man von einem ausgeprägten Pietismus erst seit Labadie reden darf. Mit ihm setzt zweifellos eine neue Entwickelung ein. Worin liegt das Neue?

In welchem Verhältnis steht es zu der vorausgehenden Entwickelung, die man als „Vorbereitung des Pietismus“ zu beurteilen pflegt?

Labadie betont bei jeder Gelegenheit seine reformierte Orthodoxie, aber es liegt auf der Hand, daß er der calvinistischen Frömmigkeit innerlich fremd gegenübersteht. Er ist auch nach seinem Uebertritt zum Calvinismus im Herzensgrunde ein Anhänger der spanisch-französischen quietistischen Mystik, welche in der „uninteressierten Liebe zu Gott“ den Höhepunkt wahrer Frömmigkeit sieht, geblieben. Davon legen seine zahlreichen Erbauungsschriften zuverlässiges Zeugnis ab. Daneben spielt ein vergeistigter Chiliasmus bei ihm eine große Rolle. Der Gedanke an eine baldige sichtbare Wiederkunft Christi tritt dabei zurück. Labadie denkt vielmehr an eine bevorstehende Offenbarung der Herrlichkeit Christi durch sein Kommen im Geist, der die ganze Kirche erfüllen und umgestalten soll. Er erwartet eine neue Ausgießung des Geistes und die Herrschaft der Heiligen auf Erden in demselben Sinne wie die englischen Enthusiasten der Cromwellschen Zeit. Er fühlt sich als das auserwählte Rüstzeug Gottes, das berufen ist, diese neue Zeit herbeizuführen. Wie Johannes der Täufer Jesus als Wegbereiter vorausgegangen ist, so will nun er als der auserwählte Herold Christi auftreten und durch seine Predigt dem Kommen Christi im Geist freie Bahn brechen.

Man kann nun zwar mit Recht darauf hinweisen, daß auch schon vor Labadie die Mystik bei einem Teil der niederländischen Reformierten, bei Willem Teellinck, Theodorus a Brakel und Jodocus von Lodensteyn eine große Rolle spielt. Immerhin darf nicht übersehen werden, wie völlig diese Vertreter der Mystik noch im Calvinismus wurzeln. Um sie recht zu verstehen, muß man von der schweren Krisis der calvinistischen Frömmigkeit ausgehen, die damals als Folge der einseitigen Betonung der Prädestinationslehre eingetreten war. Die unmittelbare Heilsgewißheit war in demselben Maße verloren gegangen, als das zuversichtliche Vertrauen auf Gottes Gnade nicht mehr wie einst im Mittelpunkt der Frömmigkeit stand. Nun sollte die Reflexion auf die bereits erreichte Heiligkeitsstufe den Zweifel an der Realität des Heilsstandes überwinden. Aber selbst der radikale Präzisismus konnte begreiflicherweise den um ihr ewiges Heil bangenden Seelen keine ruhige Zuversicht geben, auch wenn er immer genauer die sicheren Kennzeichen der Erwählung nachzuweisen unternahm. Die nüchterne

verständige Ueberlegung mußte doch immer wieder den weiten Abstand der erreichten Stufe gesetzlicher Vollkommenheit von der Höhe des christlichen Ideals feststellen und konnte auch ihrer Art nach niemals dem dumpfen Gefühl der Angst ein Gegengewicht bieten. So versuchte man denn seit Willem Teellinck einen anderen Weg. Man fing an im Gefühl der Begnadigung zu schwelgen. Das gefühlsmäßige Bewußtsein der Gemeinschaft mit dem spürbar nahen Heiland sollte das Herz über alle Zweifel hinausheben. Auch dieser Weg führte nicht zu dem gewünschten Ziel. Auf die Hochflut der Beseligungsgefühle folgte tiefe geistliche Ebbe. Man fühlte sich gar bald Gott wieder fern, entfremdet. Gott antwortete nicht. Gefühle der Verzweiflung und Angst lösten aufs neue die beglückende Empfindung der Gottesnähe ab. So ist es denn zu verstehen, daß man seit Lodensteyn sich in schmerzlicher Resignation der quietistischen Mystik ergibt und den heißen Wünschen des Herzens, seines Heils gewiß zu werden, das Ideal der uninteressierten Liebe zu Gott entgegenstellt. Nur der Unwiedergeborene, sagt man nun, sucht und fürchtet Gott und unterläßt die Sünde, damit er selig werde, d. h. um seiner selbst willen. Der Wiedergeborene aber denkt nicht an seine eigne Seligkeit, sondern nur daran, Gott vollkommen zu verherrlichen. Wie auf alles eigne Fühlen, Denken und Wollen, verzichtet er auch auf den Wunsch selig zu werden. Alle bangen Sorgen um das Heil der eignen Seele werden als selbstisch und unfromm abgewiesen.

Damit war nun in der Tat der Zersetzungsprozeß der calvinistischen Frömmigkeit so weit fortgeschritten, daß der Boden für die Sendung Labadies bereitet war. Trotzdem wird man sich vor der Auffassung hüten müssen, als führe die Linie der niederländischen calvinistischen Entwickelung mit innerer Notwendigkeit zum Labadismus. Zunächst ist zu beachten, daß die Wendung zur Mystik nicht für die Gesamtentwickelung des niederländischen Calvinismus entscheidend gewesen ist. Der neu aufkommende Cocceianismus, der bald ungeheuren Einfluß gewann, stellte nicht nur der Theologie neue Probleme, sondern gab auch der Frömmigkeit ein anderes Gepräge. Viele der einflußreichsten Präzisisten, vor allem Amesius und Voetius, haben zudem niemals weder mit Mystik noch mit gefühligem Christentum etwas zu schaffen gehabt. Weite Kreise, die zuerst die Ankunft Labadies in den Niederlanden mit Jubel begrüßten, haben sehr bald an seinem spiritualistischen Chiliasmus

und seinem enthusiastischen Schriftauslegungsprinzip Anstoß genommen. Aber vor allem mahnt zu vorsichtigem Urteil ein Umstand, der bisher noch niemals in Betracht gezogen worden ist. Es erheben sich nämlich die schwersten Bedenken gegen die herrschende Meinung von der „Vorbereitung des Pietismus", sobald man die analogen Erscheinungen in England ins Auge faßt. Daß der Präzisismus des Amesius sowohl als das gefühlige Christentum Willem Teellincks aus England stammt, ist bekannt. Merkwürdigerweise hat sich noch niemand die Mühe genommen, die zeitlich frühere englische „Vorbereitung des Pietismus" eingehend zu untersuchen; die Kompilationen Heppes, dem völlig der Blick für das Wesentliche fehlt, können in dieser Hinsicht nicht genügen. Es ist nun höchst überraschend, daß die englische um 1625 einsetzende, unverkennbar pietistische Erweckungsbewegung[1]), die schließlich in den Stürmen der Revolutionsjahre alle gärenden Elemente zu der Partei der Heiligen zusammenschloß, von Anfang an und auch weiterhin dem Präzisismus durchaus feindlich gegenübertrat. Der Präzisismus bleibt bis zuletzt im Lager des schroff orthodoxen Presbyterianismus, der werdende englische „Pietismus" dagegen ist von Anfang an entschieden antinomistisch. Man muß nur einmal lesen, mit welcher Inbrunst damals Luthers Gedanken von der Rechtfertigung aus Glauben allein und von der Freiheit eines Christenmenschen von Männern wie Roger Brereley und Anderen erfaßt worden sind. Allmählich vollzieht sich dann der Uebergang zu Mystik und Enthusiasmus. Schon Brereley ist in seinem letzten Entwickelungsstadium, nachdem seine lutherische Gnadenpredigt wirkungslos geblieben war, zum Anwalt der Konventikel und zum Vertreter des Perfektionismus und der Lehre vom inneren Wort geworden. Bei Mrs. Hutchinson und Samuel Gorton kündigt sich dann bald vollends die kommende Hochflut des Enthusiasmus an. Präzisismus aber und gefühliges Christentum spielen in der Geschichte des englischen Pietismus so wenig eine Rolle wie das Täufertum. Das gibt sehr zu denken.

Aber, so wird man einwenden, es erscheint doch unbestreitbar, daß wenigstens Labadies separatistisches Gemeinschaftsideal ganz direkt an den Präzisismus anknüpft. Eine gewisse separatistische

1) Das wichtigste Dokument über die Anfänge dieser Bewegung sind neben den Schriften Brereleys die von mir gefundenen 50 Anklageartikel gegen Brereley und seine Anhänger, die sogenannten Grindletonianer: Cod. Rawlins. Mss. 399, fol. 196 sq. in der Bodl. Libr.

Tendenz lag allerdings im niederländischen Präzisismus. Mit der stärkeren Betonung der sicheren Kennzeichen der Erwählung, die vorwiegend in dem präzisen Wandel gesehen wurden, ging Hand in Hand, daß immer nachdrücklicher nun auch eine äußere Scheidung der Wiedergeborenen und Unwiedergeborenen, der Präzisen und Laxen gefordert wurde. Dieses Ziel sollte aber nicht etwa erreicht werden durch die Sammlung der wahrhaft Frommen in Konventikeln. Die Konventikel der Präzisen unterschieden sich in keiner Weise von der auch sonst in der reformierten Kirche geübten „freien Prophetie". Sie hatten eine pädagogische Abzweckung, und jede separatistische Tendenz liegt ihnen anfänglich fern. Die Scheidung der Geister sollte nicht durch Konventikelbildung, sondern vielmehr durch die schroffe Anwendung der Kirchenzucht bei der Zulassung zum Abendmahl erreicht werden. Nun gewann allerdings der Gedanke einer völligen kirchlichen Absonderung im Laufe der Zeit um so mehr Boden, als die große Masse des niederländischen Volkes für den schroffen Präzisismus nicht zu gewinnen war. Aber die äußere Trennung sollte keine innere Trennung von der calvinistischen Tradition bedeuten. Die Präzisen waren sich viel zu sehr bewußt, mit ihren Forderungen gerade das zu vertreten, was seit den Tagen Calvins der reformierten Kirche ihre Eigenart gegeben hat. Ihr kirchliches Gemeinschaftsideal deckte sich vollkommen mit dem calvinistischen. Sie forderten allerdings eine so strenge Durchführung desselben, daß dadurch der Bestand der Volkskirche gefährdet wurde. Wäre es wirklich vor Labadies Auftreten irgendwo zu einer Separation gekommen, so würde die Neubildung nichts anderes als eine schroff calvinistische Freikirche ergeben haben.

Labadie nimmt grundsätzlich keine andere Stellung ein. Er unterscheidet die wahre Kirche der Heiligen und Erwählten von der Scheinkirche, deren Mitglieder in der Mehrzahl die Kennzeichen der Erwählung nicht aufweisen. Hart und lieblos sind seine Urteile über diese „Synagoge des Satans", und man fühlt deutlich, daß er der calvinistischen Volkskirche wesentlich pietätloser gegenübersteht als die Präzisisten. Aber in der Sache ist er mit ihnen einig. Er zieht schroff die praktischen Konsequenzen ihres Standpunktes. Als er zur Separation schreitet, ist sein Ziel die Herstellung einer wahren reformierten Kirche mit calvinistisch-independenter Verfassung[1].

1) Der Independentismus in der reformierten Kirche ist nicht, wie die geltende Ansicht behauptet, auf täuferischen Einfluß zurückzuführen. Er ist

Als pietistisch darf streng genommen dieses Programm nicht bezeichnet werden, so sehr auch später das Gemeinschaftsleben der labadistischen Hausgemeinde und die in ihr gepflegte Frömmigkeit pietistische Züge tragen. Pietistisch ist dagegen der Standpunkt, den die Präzisisten nach der labadistischen Krise im Gegensatz zu Labadie einnehmen. Man gibt den Kampf um die Reform der Volkskirche als hoffnungslos auf. Die Volkskirche kann niemals zu einer wahren Kirche umgestaltet werden. Die Pietät und andere Rücksichten verbieten die völlige Separation von ihr, so läßt man denn die orthodox-reformierte Volkskirche auch weiterhin als äußeren Rahmen bestehen und begnügt sich damit, einzelne Seelen zu bekehren und zu Gemeinschaften zusammenzuschließen. Diese Gemeinschaften sind nach der neuen pietistischen Lehre die sichtbare Darstellung der reinen und wahren Kirche. „Die Volkskirche ist nur mehr das Feld, auf dem die Werbung und Sammlung von wahrhaft Bekehrten sich vollzieht. Alle Wertschätzung, welche damit der Volkskirche etwa verloren ging, kam den Konventikeln zugute. Künftighin sind sie nicht bloß eine Erscheinungsform des kirchlichen Lebens, sondern an ihnen haftet das Interesse der Pietisten, in ihnen pulsiert das Leben der Kirche, sie gelten als eine der öffentlichen Kirche wesensnotwendige, zusätzliche Ergänzung selbständiger Art. Hier finden sich diejenigen zusammen, die nicht bloß Namenchristen, nicht bloß Bekenner mit dem Munde sein wollen, sondern wahrhaft erneuerte, wiedergeborene, durch den heiligen Geist geheiligte, die das Leben aus Gott hüten und pflegen" (Goeters).

Seltsamer Weise geht dieses Programm auf Labadie selbst zurück. Es ist enthalten in seiner 1668 erschienenen wichtigen Schrift: l'Exercice Profetique selon St. Pol au Chapitre 14. de sa 1e Letre aux Corinthiens. Sa Liberte, son Ordre, et sa Pratique. Der Veranlassung nach ist sie eine Schutzrede für die Heranziehung der jungen Theologen in Labadies Umgebung zu freien Vorträgen und Gebeten in den von Labadie eingeführten Bibelbesprechstunden. Labadie argumentiert: wenn nach apostolischer Vorschrift jedes

vielmehr, wie Champlin Burrage gezeigt hat, von den englischen Flüchtlingsgemeinden auf dem Kontinent zuerst ausgebildet worden. Bei Robert Browne kommt noch der Einfluß rein politischer Grundsätze („alles durch das Volk und für das Volk!") vermutlich niederländischer oder italienischer Herkunft hinzu.

mündige Gemeindeglied das Recht hat, in der Versammlung der Kirchengemeinde die freie Prophetie auszuüben, d. h. zur Erbauung und Belehrung das Wort zu ergreifen, so kann man dies Recht den jungen Theologen, die sich doch für ihren künftigen Beruf in der erbaulichen Rede üben müssen, nicht verweigern. Aber so harmlos, wie man hiernach annehmen könnte, ist der Inhalt der genannten Schrift nicht. Wir heben hier daraus nur Folgendes hervor. Zunächst die gerade bei Labadie, der noch kurz zuvor von der Predigt geisterfüllter Pastoren die Reformation der Kirche erhofft hatte, überraschende geringe Wertung der Predigt im Vergleich zu dem Nutzen der freien Prophetie. Die Uebung der Prophetie ist die wahre Predigt. Keine andere Form der Predigt ist so alt, so rein, so nützlich oder gar notwendig. Die Kanzelpredigt ist meist leere Deklamation, die andere aber ist wirksam und lebendig und geht durch Mark und Bein, nämlich die in vertrauter Bibelbesprechung bestehende freie Prophetie. Ihr Prediger klagt ja selbst, wie wenig ihr mit euren Predigten erreicht. Wen bekehrt ihr? Wer wird durch eure großen Reden besser, weiser, heiliger? Sicherlich Wenige oder fast Keiner. Führt die Uebung der Prophetie ein oder laßt ihr freien Lauf, dann könnt ihr versichert sein, daß in kurzer Zeit das Bild sich zum Besseren ändert!

Die freie Prophetie ist aber ein Privileg der wahren Kirche. Sie soll in jeder Versammlung der Gläubigen stattfinden. Ihre öffentliche Uebung setzt voraus, daß die ganze Gemeinde die Merkmale einer wahren Kirche aufweist. Ist nur ein Teil der Gemeinde bekehrt, so sind die Bekehrten zu Gemeinschaften zu sammeln, und diese Gemeinschaften sind dann die wahre Kirche. Nur Wiedergeborene werden zur Uebung der Prophetie zugelassen. Keine menschliche und kirchliche Ordnung darf diese Uebung verbieten, die Paulus kraft apostolischer Autorität für die Kirche angeordnet hat. Kein Mensch darf sich herausnehmen, da etwas zu ändern. Es hat bei dieser grundsätzlichen Stellung nicht allzuviel zu sagen, wenn Labadie dann doch den Rat gibt, bei Einführung der freien Prophetie sich möglichst der Hilfe kirchlicher Amtspersonen zu bedienen und ihnen die Leitung der Versammlungen anzuvertrauen. Denn da, wo Pastor und Gemeinde der Einführung widerstreben, wird den Gläubigen geraten, sich in den Formen eines freien Vereins zu organisieren. „Veu qu'en plusieurs Estats et lieux, se trouve heureusemant etablie la Liberté de faire de pieuses

Conferances, qu'on apele en queques endroits des Colleges, et des Assamblees de maison, où souvant il n'y a pas une Persone Eclesiastique, et qui plus est il n'y a que fames, ou Filles; ou même Artisans de toutes sortes: On peut bien se servir de cete sainte Liberté etablie, ou pour le moins la prandre de même façon que ceux qui l'ont, pour faire l'Exercice Profetique, ainsi qu'en effet celuy qui se fait en ces Colleges y revient, et s'il est bien pratiqué peut et doit estre le meme" (p. 52). Nach dem Zusammenhang und dem übrigen Inhalt der Schrift möchte man fast annehmen, daß Labadie hier an die Collegia der Rynsburger denkt, doch überwiegen die Bedenken. Sachlich ist die von Labadie geforderte freie Prophetie ihren Grundsätzen und ihrer praktischen Ausführung nach zweifellos ein Gegenstück zu der Prophetie der Kollegianten[1]).

1) Die engen persönlichen Beziehungen Labadies zu einflußreichen Kollegianten sind bekannt. Sehr zu beachten sind aber auch die noch nicht genügend erforschten Zusammenhänge zwischen Labadie und dem englischen Independentismus. In Betracht kommt dabei ausschließlich der quintomonarchistische oder enthusiastische Typus desselben (William Dell, Vavasor Powell, Walter Cradock), dessen Kreisen vielleicht der mit Labadie korrespondierende Independent Arundel nahe stand. Der ältere Brownismus und Barrowismus spielte ja schon längst keine Rolle mehr. Ebensowenig aber hat der in den Niederlanden durch Amesius und die Pastoren der englischen Flüchtlingsgemeinden vertretene Independentismus von dem Typus des Henry Jacob, auf dessen weittragende geschichtliche Bedeutung neuerdings Champlin Burrage aufmerksam gemacht hat, auf Labadie und die niederländischen Pietisten eingewirkt, wie sich ohne weiteres aus dem Fehlen jeder Bezugnahme auf die für denselben so charakteristische Covenantpraxis ergibt. Das kann überraschen, da bei oberflächlicher Betrachtung das kirchliche Verfassungsprogramm dieser Richtung der oben skizzierten pietistischen Auffassung verwandt erscheint. Henry Jacob läßt den äußeren Rahmen der herrschenden Kirche bestehen und fordert nur die Erlaubnis, sich mit seinen Gesinnungsgenossen in lokalen Vereinen nach streng reformierten Grundsätzen zu organisieren. In diesen örtlichen Organisationen, die völlig selbständig sind, sieht er die wahre Kirche verkörpert. Einerseits lehnt er den grundsätzlichen Separatismus der Barrowisten ab, andererseits hofft er durch den Verzicht auf die von den Presbyterianern geforderte Organisation nach Klassen und Synoden den König und die Bischöfe für die Annahme seines Kompromißvorschlages zu gewinnen. Sein Ziel ist aber nicht, die Präzisen von den Laien zu scheiden, sondern vielmehr, durch weitgehende Zugeständnisse die behördliche Erlaubnis zur Konstituierung streng reformierter Gemeinden zu erlangen. Die Independenten aller Richtungen fühlten sich mit den

Labadies Schrift über die Uebung der freien Prophetie ist der Ausgangspunkt für den Pietismus in der reformierten Kirche geworden. Auf dieser Grundlage organisierten sich die Konventikel der Präzisen nunmehr als die sichtbare Darstellung der wahren Kirche. Sie übernahmen zugleich durch Labadies Vermittlung die Ideen der Kollegianten über die Laienprophetie. Sie blieben äußerlich dabei im Rahmen der reformierten Volkskirche, mit der sie doch innerlich die Fühlung verloren hatten. Labadie selbst ist andere Wege gegangen. Nachdem er durch schwere Kämpfe zur Separation gedrängt worden war, hatte sein früherer Kompromißvorschlag für ihn keine Bedeutung mehr. Die freie Prophetie war ohnehin mit seinem stark ausgeprägten Amtsbewußtsein und Herrschbedürfnis nicht vereinbar. Wenn aber seine einstigen Freunde sich an sein einstiges, von ihm selbst bald wieder aufgegebenes Vermittlungsprogramm hielten und ihn von da aus bekämpften, so konnte er ihnen mit Recht entgegenhalten, daß sie damit den Boden der reformierten Kirche verlassen hätten.

Presbyterianern einig in der Forderung, daß nur „visible saints" zur Gemeinde gehören dürften. Sie alle hatten in ihrem engen Kreise Freiheit, den strengsten Maßstab bei der Aufrichtung und Bewahrung ihrer Gemeinschaften anzuwenden. Forderten doch manche Independentengemeinden in Neu-England vor der Aufnahme neuer Mitglieder eine 6- bis 7jährige Probezeit! Die Laxen hielten sich schon von selbst fern, weil sie das Kreuz der staatlichen Verfolgung und Bedrückung nicht zu tragen begehrten. Nicht um die Herstellung *reiner* Gemeinden ging der Streit, sondern um die Frage: in welcher Weise muß die Gemeinde begründet und verfaßt sein, um als eine wahre, d. h. *legitime* Kirche Christi zu gelten? Das hat ein Wortführer der radikalen Separatisten klar und deutlich ausgesprochen: „Of the same nature are the reports which many of them publish daily, in their sermons and books; namely, that the main cause of our separation is because wicked men are suffered in their church. But this is untrue; for howsoever .. such a Toleration cannot be justified, yet this is not properly the reason, but the parishes were at first constituted, as now they stand, of the „members of Antichrist", to wit, the idolatrous Papists, and all other kind of most notorious sinners . . . This profane multitude, without any profession of faith and repentance, were forced and compelled by human authority in the beginning of Queen Elizabeth's reign, to be members of their church; and so have continued, they and their seed, ever since. Contrary to the express word of God.' (John Canne, The necessity of separation.)

Die Stellung des Glaubens zur Religionsgeschichte.

Von Professor D. Horst Stephan in Marburg.

1. Aus der Geschichte des Problems.

Eine Theologie, die sich in erster Linie auf die besondere christliche Gotteserkenntnis stützt, begegnet in weiten Kreisen dem Verdacht der Enge, vor allem der Enge gegenüber fremder Frömmigkeit. Indem sie den Begriff der Religion und den der Offenbarung vom Christentum her bestimmt, scheint sie von vornherein zur Exklusivität verurteilt. Abweisend oder doch verständnislos scheint sie all dem Reichtum gegenüberstehen zu müssen, der sich in fremden Religionen oder auch in dem religiösen Ringen der Neuzeit um eine einheitliche Weltanschauung regt.

Beispiele solcher Enge gibt es tatsächlich genug. Fromme Christen haben sich gegen den Eindruck fremder Religionen dadurch gewehrt, daß sie diese als Stiftung des Teufels verstanden, als einen Versuch, durch unlauteren Wettbewerb die Menschen von Gott wegzulocken. Anderen genügte menschliche Bosheit und menschlicher Irrtum, das Dasein der außerbiblischen Religionen zu erklären. Und endlich in der Neuzeit lassen gewisse Vertreter der Theologie zwar eine Wendung zum Milderen und Positiven erkennen, bleiben aber grundsätzlich doch auf demselben Boden. Nicht mehr die Bosheit der Menschen oder schlechthin ihr Irrtum führt darnach zu den außerbiblischen Religionen, sondern das Suchen der Menschenseele nach Gott, also etwas an sich unendlich Hohes und Notwendiges (vgl. schon Apg. 17, 26 f.). Aber weil hier die Offenbarung fehlt, darum bleibt es doch Irrtum, bleibt es zuletzt bei aller Bedeutung für die Kultur- und Geistesgeschichte nur eine glänzende Selbsttäuschung der außerchristlichen Menschheit. So denken mit Vorliebe solche Theologen, die weltoffen und wissen-

schaftlich genug sind, um etwas von der Größe der Religionsgeschichte zu verspüren, und die doch überall gehemmt sind durch ein überkommenes Mißverständnis der Offenbarung.

Aber schon Paulus fand die Lösung der Frage nicht so einfach und leicht. Er stand unter mannigfachen Eindrücken, in denen gleichmäßig das anerzogene Judentum und das neugewonnene Christentum mitwirkten. Gegen den polytheistischen Kultus des Heidentums empört sich sein religiöses Bewußtsein aufs schärfste; er ist rein widergöttlich, ist selbstverschuldete Verfinsterung und Strafe Gottes zugleich (Römer 1, 21—23). Hier herrscht der Zorn und die Erkenntnis des Widergöttlichen allein, ohne Spur eines positiven Verstehens, ohne inneres Ringen mit dem spröden Stoff. Aber das ist nur die eine Seite in der Stellung des Paulus zur Religionsgeschichte. Die andere führt weiter und tiefer. Wir sehen nämlich in demselben Zusammenhang des Römerbriefes, wie Paulus innerlich berührt wird durch gewisse Züge der heidnischen Bildungsreligion jener Tage. Es wird seine Ueberzeugung: auch die Heiden empfangen die Offenbarung Gottes; sie erkennen sein unsichtbares Wesen an seinen Werken (1, 19 f.) und seinen Willen in ihrem Gewissen (2, 14 f.). Es handelt sich also nicht nur um das Suchen des Menschengeistes, der sich selbst überlassen bleibt und daher keine Wahrheit finden kann. Es handelt sich vielmehr um eine wirkliche Selbstbekundung Gottes; in dem sittlichen Monotheismus der spätantiken Bildungsreligion waltet Gott selbst, walten echt religiöse Züge.

Man wende nicht ein, daß hier einfach das Dogma von der natürlichen Religion sich zeige. Die Ueberzeugung des Paulus war nicht Folge, sondern eine der Ursachen dieses Dogmas. Sie war auch nicht einfache Uebernahme eines spätantiken Gedankens (das wäre bei Paulus unmöglich gewesen), sondern mindestens mitwirkend war dabei beteiligt das eigene Erleben, das er unter dem Eindruck der heidnischen Bildung gewann. Sein sittlicher Monotheismus spürt hier mit Freude und Ueberraschung verwandte Gedanken, einen ähnlichen Geist; er kann nicht anders als eine obschon sehr unzulängliche Analogie zu seinem eigenen Wesen darin erkennen.

Wir sehen: die Stellung des Paulus zur Religionsgeschichte ist zunächst in sich gespalten. Allein wir haben damit noch nicht die ganze Höhe seiner Betrachtung. Der Zusammenhang jener Stellen

(und ähnlich lautet Apg. 17) gipfelt darin, daß auch die heidnische Volksreligion in den großen Gang der Religionsgeschichte einbezogen wird, parallel zum Judentum. Zwar findet Paulus dafür nur die negative Linie der göttlichen Zulassung und der Hinführung der Heiden in Gottes Reich durch eine Katastrophe hindurch. Aber sein frommes Denken ruht doch nicht eher, als bis er alle ihm bekannten Erscheinungen der Religionsgeschichte in dem einen großen Heilsplan Gottes miteinander zur Einheit verbunden hat. Offenbarung und Zulassung des Widergöttlichen, der menschlichen Bosheit und Irrtümer sind dabei eng verbunden, aber die Offenbarung steht nicht nur auf Seite der Bibel, sondern auch der philosophischen Bildungsreligion.

Und die Einheit wird nicht nur rückwärts gesucht, d. h. kausal oder genetisch. Auch diese Einheit ist vorhanden, sofern Paulus die göttliche Offenbarung und (unausgesprochen) die religiöse Anlage der Menschen an den Anfang der Geschichte stellt und das Heidentum als Abfall davon erklärt. Aber diese genetische Einheit ist nicht das Wichtigste, das Leitende. Das Herz des Paulus schlägt vielmehr dann am höchsten, wenn er einer andern Einheit gedenkt, der Einheit des Zieles. Alle bestehende Religion ist trotz des in ihr waltenden Widergöttlichen eine Erziehung auf die Gottesgemeinschaft hin, die das Christentum verwirklicht. Und er als Christ fühlt die Verpflichtung, dahin zu wirken, daß die mannigfachen Ströme der Religionsgeschichte alle in dasselbe Weltmeer des Christentums münden. Also eine Einheit des Zieles, die für das Christentum zugleich höchste Aufgabe bedeutet! So hoch erhebt sich das christliche Denken bereits in seinem Anfang. Es schafft eine Geschichtsphilosophie, die der Vielheit der Religionen gerecht werden möchte und den einen Gott in der mannigfaltigen Wirklichkeit der Religionsgeschichte erleben lehrt — als den Gott, der durch seine Offenbarung oder doch Zulassung allen Menschen von den verschiedensten Seiten her den Weg nach demselben hohen Ziele der Gemeinschaft mit ihm öffnet und dadurch zugleich dem Christentum seine weltumspannende geschichtliche Aufgabe stellt.

Freilich auf dieser Höhe hat die Christenheit sich nicht gehalten. Sie hat die Würdigung der spätantiken heidnischen Bildungsreligion fortgesetzt, ja zum Dogma von der natürlichen Religion und Offenbarung verdichtet. So meinte sie dem Neuen Testamente treu zu bleiben. Aber sie hat es nicht vermocht, wie Paulus alle ihr

bekannten Erscheinungen der Religionsgeschichte dem Erziehungsplane Gottes einzugliedern, sie damit religiös zu erobern.

Es war eine Aufgabe, die durch die Ausweitung des geschichtlichen Blickfeldes immer neu gestellt wurde. Und sie wurde schwerer gestellt. Denn es handelte sich jetzt zum Teil um Neubildungen der Geschichte, die neben dem Christentum oder sogar im Gegensatz zum Christentum aufwuchsen, also nicht einfach als Vorstufen geschichtlich gedeutet werden konnten; und es handelte sich im besonderen beim Islam[1]) um eine Religion, die sich auf prophetische Offenbarung berief und ihrerseits meinte, der Gipfel der Religionsgeschichte, nicht nur über dem Heidentum sondern auch über dem Judentum und Christentum, zu sein. Anderseits trat in der indischen und chinesischen Entwicklung, zumal im Buddhismus, eine philosophische Bildungsreligion hervor, die aus dem Rahmen der natürlichen Offenbarung deutlich herausfiel.

Wie sollten hier die paulinischen Gedanken ihre Anwendung finden? Es war eine Fortbildung der Gedanken nötig. Und diese Fortbildung wieder war nicht möglich, ohne daß die Christenheit ihr religiöses Erleben auf solche Erscheinungen einstellte. Dazu genügte nicht der Weg der Aufklärung, die überall dieselbe „natürliche Religion" entdeckte; denn diese Entdeckung war zumeist eine Selbsttäuschung und entwertete überdies die eigentliche historische Religion, statt sie zu würdigen. Der Erste, der in Deutschland den Schritt zur positiven Würdigung mit voller Kraft versuchte, war Herder. Nur ging bei ihm die Würdigung soweit, daß gelegentlich eine fast restlose Anerkennung jeder Religion an ihrer Stelle und damit ein naiver Relativismus zu entstehen scheint; hier drohte der Verzicht auf Gewinnung kritischer Maßstäbe, eines einheitlichen Zieles der Religionsgeschichte und damit der höchsten Einheit für sie. Schleiermacher und die philosophisch-theologische Spekulation erkannten diese Gefahr; sie versuchten ihrerseits die positive Würdigung der Fremdreligion und die normative, ja absolute Bedeutung des Christentums miteinander auszugleichen. Aber wenn man von einem besseren Ansatz des Redners Schleiermacher absieht, taten sie es mit Hilfe jener Konstruktion, die das Christentum als Realisierung des Begriffs der Religion zur absoluten Religion

1) Ueber die Beurteilung besonders Muhammeds selbst vgl. die lehrreichen Aufsätze von Haas über „Das Bild Muhammeds im Wandel der Zeiten", Zeitschrift für Mission und Religionswissenschaft 1916.

erhob. Zu einer wirklichen Lösung des Problems kam es mit solchen formalistischen Konstruktionen nicht.

Seit diesen Anfängen ist mancher Fortschritt vollzogen. Weltverkehr, Mission und Wissenschaft haben die objektiven Voraussetzungen zu einer religiösen Würdigung der Religionsgeschichte in wachsendem Maße unter uns verwirklicht, und andererseits hat die christliche Frömmigkeit vielfach die subjektive Voraussetzung geschaffen, indem sie den Anspruch der Absolutheit auf den inneren Gehalt ihres Besitzes zu beschränken, die Formen und zahlreiche Einzelinhalte ihrer Ueberlieferung aber als relativ zu erkennen begann. Trotzdem hat die Theologie für die größere Breite des heutigen religionsgeschichtlichen Wissens noch nicht die Gedanken herausgearbeitet, die den auf ein engeres Gebiet beschränkten Gedanken des Paulus entsprechen würden. Die „Religionsphilosophie" geht von anderen Fragestellungen aus, sie kann trotz aller sachlichen Verdienste und trotz der starken Rücksichtnahme eines Troeltsch auf solche Gesichtspunkte gerade die hier vorschwebende Aufgabe kaum lösen. Die eigentliche systematische Theologie aber hat ihre Arbeit noch wenig nach der Seite des religionsgeschichtlichen Stoffes ausgebaut.

Immerhin zeigen deutliche Spuren, daß sie ihr Werk auch da beginnt. Manchem ihrer Vertreter wurde der Weltkrieg Veranlassung, zum Islam Stellung zu nehmen. Vor allem hat Herrmann, dem man von religionsphilosophischer Seite besonders gern eine enge Exklusivität im Verständnis der Offenbarung schuld gab, nunmehr deutlich bekundet, wie weit und tief er trotz seines scharfbewußten Christentums in der religiösen Anerkennung des Islams zu gehen vermag. (Die Türken, die Engländer und wir deutschen Christen, 1915; auch Christliche Welt 1915, 218 ff.). Ihmels aber hat schon vor dem Kriege trotz aller Kritik bekannt: man wird bei Muhammed „schwerlich umhin können, wirkliche Gottesberührung zuzugeben". (Das Christentum und die Religionsgeschichte, in der Sammlung „Aus der Kirche", 1914, S. 46.) Vollends ein christlicher Religionsgeschichtler wie Soederblom vertritt kräftig ähnliche Sätze, und zwar für sein ganzes unendlich weites Gebiet. An diesen Beispielen wird klar: das Offenbarungsbewußtsein des Christentums bricht immer stärker den Bann der Exklusivität.

Aber freilich: wenn das Christentum trotzdem seine Absolutheit behauptet, welche Bedeutung kann es dann noch den andern

Religionen zusprechen? Ihmels will neben dem besonderen strengen Supranaturalismus des Christentums bei den fremden Religionen einen „allgemeinen" Supranaturalismus anerkennen. Er deutet ihn gelegentlich so (S. 47): „Im höchsten Falle handelt es sich um isolierte Vorgänge, deren Ertrag selbst nichts anderes sein will als die Weckung gewisser Anschauungen und Vorstellungen über göttliche Dinge." Doch beansprucht er wohl selbst nicht, damit eine erschöpfende Erklärung gegeben zu haben. Und erst recht werden Andere nicht zustimmen. Weder Soederbloms mannigfache Erörterungen noch Herrmanns Würdigung des Islams beschränken sich auf das, was Ihmels nennt. Die folgende Skizze möchte wenigstens andeuten, wie etwa im Einklang mit der von Herrmann vertretenen Theologie eine religiöse Würdigung der Religionsgeschichte erwachsen könnte. (Vgl. auch meinen Aufsatz in ZThK 1913, S. 135 ff.)

2. Die Anwendung des religiösen Erkennens.

Das Erste, was uns klar werden muß, ist der Sinn dieser religiösen Würdigung. Sie will mehr als eine schöne Beleuchtung oder wissenschaftliche Sichtung der Tatsachen, sie strebt nach religiöser Erkenntnis der letzten Tiefen, die in der Religionsgeschichte walten. Darum gilt hier, was überhaupt von der religiösen Erkenntnis gilt. Es handelt sich dabei nicht um die Feststellung solcher Tatsachen, die in das Reich der empirischen Wirklichkeit gehören und darum der wissenschaftlichen Erkenntnis zugänglich sind. Die empirische Wirklichkeit und ihre Feststellung sei es unmittelbar durch Sinneswahrnehmung oder mittelbar durch wissenschaftliche Arbeit ist bei der religiösen Erkenntnis stets vorausgesetzt. Das religiöse Erkennen will aber in ihr etwas erfassen, was der Sinneswahrnehmung und Wissenschaft verschlossen ist: den göttlichen Gehalt, den transzendenten Kern. Der Schlüssel dazu liegt im eigensten persönlichen Erleben. Bis ins Tiefste muß der Mensch durch eine Wirklichkeit getroffen werden, in Freude oder Schmerz, wenn das religiöse Erkennen sich in seiner Seele emporringen soll. Nur dann schaut er in die Urtiefen des Bösen und in die Höhen des ewigen Lichts. Eine Persönlichkeit, eine Schicksalsfügung, eine Selbsterkenntnis, ein durchschauter Zusammenhang wirkt auf unser innerstes Wesen, reißt uns aus unserer Weltverklammerung heraus, zeigt uns die einzige Macht, von der wir uns restlos abhängig wissen

und der wir uns restlos hingeben können, und stellt uns so, wie wir in Wahrheit sind, vor Gott. Sie richten uns und heben uns empor, wie nur der ewige Gott es vermag. So sehen wir sie im Zusammenhang mit Gott, erkennen sie als Träger göttlichen Wesens und Willens oder als Verkörperung des Widergöttlichen; wir werden von ihnen innerlich zur schlechthinigen Unterwerfung oder zur Verwerfung gezwungen. Das kann sehr verschieden geschehen. Aber immer so, daß der einzelne Fromme mit seinem innersten persönlichen Leben beteiligt ist, und niemals über die Spannweite dessen hinaus, was in dies persönliche Leben eingehen kann. Uebernommene oder wissenschaftlich gefundene Gedanken über Gott und das Jenseits, über das Göttliche und sein Widerspiel in der Welt sind an sich, obschon vielleicht gut und richtig, noch keine religiöse Erkenntnis.

Wenden wir diese Züge auf die Religionsgeschichte an. Von Erkenntnis ihres religiösen Gehaltes kann nicht die Rede sein, wenn es nicht gelingt, auf Grund genauer Kenntnis ein persönliches inneres Verhältnis zu ihr zu gewinnen. Dabei kann unmöglich mit der Religionsgeschichte als einem Ganzen begonnen werden. Denn als solches ist sie stark umstritten und hat sie zum mindesten vorläufig noch keineswegs die Bedeutung einer eindrucksvollen Wirklichkeit. Wir müssen uns vielmehr den Einzelerscheinungen selbst zuwenden. Diese oder jene Einzelreligion kann uns innerlich vielleicht bis zu einem gewissen Grade verständlich werden; wenn wir im eigenen Verkehr oder durch wissenschaftliche Mittel oder durch Berichte der Missionare ein genaues Bild von ihr erhalten, dann wird uns vielleicht ein persönliches Verhältnis zu ihr möglich und dank dem persönlichen Verstehen eine religiöse Erkenntnis über ihren innersten Sinn.

Freilich ist auch jede Einzelreligion wieder ein verwickeltes Gebilde. Nach der ganzen Art aber, wie die religiöse Erkenntnis sich innerhalb des Christentums vollzieht, ist es klar, worauf wir unsere Aufmerksamkeit zu richten haben. Unwillkürlich wendet sie sich zunächst den frommen Vertretern der Fremdreligion zu, mit denen wir in Austausch treten oder von denen wir durch literarische Hilfe starke Eindrücke empfangen können. In ihnen wird die fremde Religion uns ein gegenwärtiges Leben, eine drängende Wirklichkeit, vielleicht von innen her verständlich und zugänglich. Von dieser primären Wirklichkeit aber geht der nach Verständnis strebende Blick weiter zurück, und zwar auf zwei Wegen, auf denen wir überall

die Hilfe der Wissenschaft brauchen. Er richtet sich in erster Linie zweifellos auf die großen führenden Persönlichkeiten. An ihnen werden wir am ehesten erleben können, ob echte Religion, ob Gott hier waltet. Schwerer wird das Erleben da, wo solche Persönlichkeiten fehlen. Da tritt an die Stelle des persönlichen Weges der andere: die Vergegenwärtigung der leitenden Gedanken. So irrational auch jede Religion ist, ein gewisser Zusammenhang von Gedanken und Begriffen läßt sich herausarbeiten, der sie im Unterschied von andern kennzeichnet. Und es ist an sich in bestimmten Lagen wohl möglich, daß ein Gedanke uns mit unbedingter Gewalt ergreift, uns zu einem Gefäß göttlicher Kraft wird; die Inspirations- und Intuitionstheorien, soweit sie mehr als bloße Postulatgewebe sind, entstammen ja im tiefsten Grunde einer solchen Erfahrung. Nur genügt dieser Weg allein wohl nie; er führt zum Ziele erst in Verbindung mit dem Eindruck von frommen persönlichen Vertretern der Gedanken.

So wird denn unser Glaube bestimmte Erkenntnisse am leichtesten bei solchen Religionen gewinnen, die heute noch lebendig sind, auf gewaltige religiöse Persönlichkeiten zurückgehen und ihre Grundgedanken am klarsten durchgeführt haben: also beim Judentum, beim Islam und Buddhismus, überhaupt bei den höchsten geistigen Religionen, seien sie mehr prophetischer oder mehr philosophischer Art. Schwer erreichen wir dagegen unser Ziel bei den Religionen, aus denen diese emporgetaucht sind. Die polytheistischen Volksreligionen sind uns in ihrem religiösen Kerne überaus dunkel. Keine Kenntnis ihrer Mythologie hilft uns genügend; es fehlt die Möglichkeit der inneren Berührung. Darum konnte schon Paulus nicht eine so tiefe Würdigung der heidnischen Volksreligion gewinnen, wie sie ihm gegenüber der Bildungsreligion möglich war. Erst recht aber bleibt uns die Religion der Primitiven ein verschlossenes Buch. Gewiß gewinnen wir durch die Tätigkeit der Forscher und der Missionare allmählich ein klareres Bild. Aber es gehört eine mächtige Anstrengung der Phantasie dazu, es wirklich zu beleben und religiös auch nur einigermaßen verständlich zu machen. Dadurch verliert das Bild die Unmittelbarkeit, die Eindruckskraft und Sicherheit, die für ein persönliches Verhältnis nötig wäre. Ganz unmöglich ist dann vollends eine religiöse Erkenntnis über den Ursprung der Religion in der Menschheit. Es fehlt hier der Wirklichkeitseindruck, der die Voraussetzung des religiösen Er-

kennens ist. Zwar die Wissenschaft erzeugt eine Hypothese nach der andern; aber keine dürfte je genug Kraft und Sicherheit gewinnen, um als Wirklichkeit zu erscheinen und so religiöse Aussagen zu wecken. Darum wird auch die systematische Bearbeitung der Religionsgeschichte durch die Theologie dann am fruchtbarsten sein, wenn sie sich zunächst den großen prophetischen und philosophischen Religionen zuwendet, die primitive und die Urreligion aber vorläufig, obschon mit reger Teilnahme, den Untersuchungen und Kombinationen der Historiker, der gestaltenden Phantasie der Dichter und der Konstruktionslust phantastischer Köpfe überläßt.

So folgt aus der besonderen Art der religiösen Erkenntnis ein Hinweis auf die Tragweite und die Grenzen unseres Verfahrens. Aber auch inhaltlich erhält es von vornherein eine besondere Zuspitzung. Unmittelbar nämlich bezieht sich die religiöse Erkenntnis doch nur auf das Verhältnis des Menschen zu Gott. Der Mensch als einzelner oder als Vertreter einer Gemeinschaft weiß sich von Gott beansprucht; er empfindet seine unbedingte Forderung und erlebt zugleich seine Gnade. Wo die religiöse Erkenntnis sich auf Menschen richtet, dann doch nur nach dem Grundsatz: du hast Worte des ewigen Lebens. So sprechen wir im eigentlichen Sinne zu Jesus, dem Christus, und im abgeleiteten Sinne zu den andern Führern unseres Glaubens, von den Großen der Geschichte bis herab zu den religiösen Erziehern heranreifender Menschen.

Das ist unmittelbare religiöse Erkenntnis. Kann sie irgendwie auch in der außerbiblischen Religionsgeschichte Nahrung finden?

Sicherlich wird kein Christ, der in Jesus den Willen Gottes erleben gelernt hat, zugeben können, daß dieselbe Erfahrung ihm durch Moses, Muhammed oder Buddha möglich gewesen wäre. Für den Christen ist Jesus erhaben über solche Vergleiche. Ja wer in Jesus Gott erlebt hat, der besitzt zunächst die denkbar höchsten kritischen Maßstäbe gegenüber der Fremdreligion; wie er schon in dem geschichtlichen Gebilde des Christentums viel Irreligiöses erkennt, so erst recht in ihr.

Aber wir werden nicht nur durch Jesus selbst zu Gott und Gotteserkenntnis geführt, sondern in vorbereitender und deutender Weise auch durch jene religiösen Erzieher. Wir brauchen diesen Weg nicht unbedingt, nicht zur sachlichen Ergänzung der in Jesus gewonnenen Erkenntnis; aber er steht uns immerhin durch Gottes Ordnung offen, und der normale Christ geht ihn unwillkürlich an

wichtigen Punkten. Neben diesen Weg des Erkennens nun können wir den über gewisse Persönlichkeiten oder Tatsachen der Fremdreligion stellen. Wohl gibt es auch da Christen, die hoch über dem Vergleiche stehen, z. B. Luther. Aber bei den meisten Christen ist es anders. Sie vermögen weder das ganze Christentum in sich zu verkörpern noch Andre in den Vollgehalt der Bibel hineinzuführen. Ja sie sind stets in Gefahr, gewisse Punkte der Gotteserkenntnis durch die Mängel ihres Christentums zu verdunkeln. Oder ist die Hingabe an Gott und die Ehrfurcht vor ihm, ist die Kulturkritik, ist der Kampf um die Durchgottung des irdischen Lebens und die Kraft der absoluten religiösen Maßstäbe wirklich die allbeherrschende Macht auch nur in unserem kirchlichen Christentum? Viele Herabstimmungen, Vermittlungen und Einseitigkeiten sind jeweilig so allgemein in der Christenheit, daß sie fast als unveräußerliches Stück des Christentums erscheinen und in solchen, die nicht beständig hindurchbohren bis zu den tiefsten Quellen unserer Religion, die ärgsten Mißverständnisse wecken. Es kann geschehen, daß wir gerade durch den Eindruck fremder Religion hier tiefer geführt werden, etwa durch die radikale Welt- und Kulturkritik des Buddhismus, oder durch die religiöse Formung des gesamten Lebens im Judentum oder Islam. Die Betrachtung frommer Buddhisten oder Moslims kann uns bis ins Innerste treffen, vielleicht zum ersten Male das Bewußtsein schlechthiniger Abhängigkeit oder die Sehnsucht nach restloser Hingabe in uns aufrühren; sie kann uns vielleicht wenigstens zu neuen Fragen wecken und so zu reicherer Gotteserkenntnis vorbereiten. Die kirchliche Ueberlieferung hat diese Einsicht grundsätzlich längst geweiht, indem sie von Plato und Aristoteles, von Vergil und Cicero lernte, die antike Bildungsreligion in ihr eigenes System hineinzog und gerade auf dem Gebiete der Gotteserkenntnis betonte. Es war falsch, daß sie hier von „natürlicher" Gotteserkenntnis sprach. Aber richtig sah sie, daß hier religiöse Wahrheit waltet. Und es ist im Grunde derselbe Vorgang, wenn heute fremdreligiöse Schriften nicht nur zu Forschungszwecken, sondern auch als Mittel religiöser Hebung unter uns verbreitet werden. Das kann zu Trübungen des eigenen Besitzes führen, wie die Aufnahme der areopagitischen Mystik, der Sakramentsmagie u. ä. beweist. Auch das religiöse Erkennen ist keineswegs gegen Irrtum gefeit. Aber das Verfahren selbst wird dadurch nicht widerlegt. Die Führer der Fremdreligion sind tatsächlich in gewissem Sinne auch uns Christen als religiöse

Anreger gegeben. Damit ist eine positive Beziehung der Fremdreligion zu Gott wenigstens als Möglichkeit anerkannt: wenn sie zu Gott führen soll, so lebt sie auch in gewissem Maße von göttlichem Wirken.

In alledem handelte es sich noch um religiöse Eigenerkenntnis, d. h. um solche, die der Christ für sich selber gewinnt. Neben ihr läßt sich von nacherlebter Gotteserkenntnis reden. Leben wir uns nämlich in fremde Religionen ein, dann verstehen wir vielleicht, wie auch dem Nichtchristen gewisse Erkenntnisse aufgehen können, die unserer christlichen Gotteserkenntnis vergleichbar sind. So die Weltüberlegenheit, die Einheit und die sittliche Art der Gottheit oder die ehrfürchtige Anerkennung des Heiligen[1]), das Erleben der Gottheit in der Hingabe an eine unvergleichlich übergeordnete Macht. In alledem ahnt und erfährt der nichtchristliche Fromme etwas von dem, was uns überreich erschlossen ist. Er hat damit wirkliche Gotteserkenntnis, obschon in noch so furchtbaren Verzerrungen und Mischungen mit d m Widergöttlichen. Und er wird durch sie hoch über die Linie emporgehoben, die er abgesehen davon einnehmen würde. Vergleichen wir sie mit unserem religiösen Wissen von Gott, dann fällt der Blick zuerst auf die Verzerrung und das Widergöttliche. Vermögen wir uns aber in die geistige Lage jener Menschen zu versetzen, dann erleben wir mit ihnen das Große ihrer Religion. So stellen wir durch Einfühlen und Nacherleben, und zwar in viel weiterem Umfang als durch Eigenerleben fest, daß die Fremdreligion Erkenntnis Gottes in sich schließt. Sie hat metaphysischen Gehalt, relative Wahrheit. „Gottes ist der Orient, Gottes ist der Okzident; Nord und südliches Gelände ruht im Schatten seiner Hände." Oder in freier Anwendung des Psalmwortes: „Nähme ich Flügel der Morgenröte und bliebe am äußersten Meer, so würde mich doch deine Hand daselbst führen und deine Rechte mich halten."

3. Ausblicke.

Handelt es sich in der Stellung des Glaubens zur Religionsgeschichte um religiöse Erkenntnis, und ist deren Anwendung hier annähernd richtig beschrieben, so ergeben sich wichtige Folgerungen. Wenigstens einige mögen hier kurz angedeutet werden.

---

1) Der Begriff ist ähnlich gemeint wie bei Soederblom (Das Werden des Gottesglaubens, 1915).

a) Zunächst sind unsere religiösen Einblicke in die Religionsgeschichte vielfach bedingt und darum von sekundärer Bedeutung. Sie gehören nicht zu den Erkenntnissen, die jedem lebendigen Christen normalerweise erwachsen, sondern sind an außerreligiöse, zufällige Bedingungen geknüpft. Schon die Bemühung um die Religionsgeschichte selbst entstammt bei vielen nicht dem eigenen Erleben, d. h. der inneren Berührung mit der Wirklichkeit der Fremdreligion, sondern dem Bedürfnis, das Netz der Gedankenbildung über allen Inhalt des Wissens auszubreiten. Und erst recht ist die richtige Befriedigung dieses Strebens nur denen einigermaßen möglich, die genügende Kongenialität, Einfühlungskraft und Wissensfülle besitzen, um den Eindruck drängender Wirklichkeit und ein persönliches Verhältnis zu ihr zu gewinnen. Daher vollzieht sich die Stellungnahme des Glaubens zur Religionsgeschichte auf so vielfach gewundenen und irrtumsreichen Wegen und schreitet nur sehr langsam vorwärts.

Die Lücken, die inzwischen bleiben, sucht die dogmatische oder „religionsphilosophische" Arbeit jeweils durch anderwärts bewährte Mittel zu schließen. Vor allem sollen rein logische Mittel helfen, wie Schlüsse, begriffliche Gegensätze und Unterscheidungen, d. h. Mittel, die auf religiösem Gebiete unfruchtbar sind oder Fehlerquellen bedeuten. Oder es wird in falscher Weise die Autorität herangezogen. Nun kann gewiß der Systematiker an Stellen, wo ihm eigene Erfahrung fehlt oder nur schwach erwächst, die Autorität nicht entbehren; d. h. er wird Männer zu finden suchen, an deren Urteil er sein eigenes bilden kann. Aber dies Verfahren, das in allen Wissenschaften geübt werden muß, wird hier aufs ärgste mißbraucht. Sätze etwa, die bei Paulus dem eigenen religiösen Erleben entsprangen, werden wie wissenschaftliche Formeln aus ihrem Zusammenhang gelöst und absolutiert. Dann erscheint die bloße Negativität seines Urteils über die polytheistische Volksreligion, die geschichtlich wohl verständlich ist, als das Vorbild für alle religionsgeschichtlichen Urteile des Christen; und umgekehrt seine Würdigung der heidnischen Bildungsreligion wird durch ihre Dogmatisierung um ihre vorbildliche, lebendig fortzeugende Kraft betrogen. So verliert die Autorität ihren Sinn. Wahre Autorität darf auf unserm Gebiete nur das Urteil haben, das aus wirklichem inneren Ringen mit der Fremdreligion entspringt und so die mit dem Widergöttlichen verbundenen Züge des Göttlichen erfassen kann. Das ist bei Paulus für das Ge-

biet der Bildungsreligion der Fall, und so eignet ihm hier eine bleibende Autorität. Heute finden wir es besonders bei solchen Missionaren und Forschern, die weder über dem wissenschaftlichen Ausbreitungsdrang und Anpassungsstreben ihre religiöse Eigenkraft verlieren, noch durch Mißverständnis des Christentums von vornherein verhindert sind, die Fremdreligion ganz ernst zu nehmen. So hängt die Autorität zuletzt an dem Vertrauen, das wir ihren Trägern entgegenbringen. Da wir aber keineswegs für alle Gebiete der Religionsgeschichte Forscher besitzen, denen wir sowohl religiös wie wissenschaftlich vertrauen, und da auch das Vertrauen falsch sein kann, so wird eine große Zurückhaltung auf diesem Gebiete nötig bleiben.

Das gilt schon für das Urteil über die einzelnen Religionen, die an sich unserm Verständnis zugänglich sind. Wie viel schlimmer ist dann die Lage gegenüber der Religionsgeschichte als einem Ganzen — auch wenn man von der Urreligion absieht! Wohl fallen von den vielen einzelnen religiös beleuchteten Punkten aus Lichtstrahlen nach allen Seiten. Aber sie genügen nicht. Bleibt z. B. das Verhältnis des Göttlichen und Widergöttlichen im einzelnen oft dunkel, dann erst recht in der Gesamtheit der Religion. Scheint das Widergöttliche nicht oft den einheitlichen Zusammenhang aller Religion, den wir annehmen möchten, völlig zu sprengen? Hier Punkte echter Religion, dort nichts als menschliche oder satanische Verzerrung? Im ganzen nur selten eine Ueberwindung der Niederungen, die das Uebernatürliche zu Zwecken der Volksmetaphysik oder als Hilfe im Daseinskampfe benutzen? Und können wir vielleicht diesen Einwurf abwehren, so stellen doch die bleibenden gewaltigen Lücken der Erkenntnis hinter jeden zusammenfassenden Satz die stärksten Fragezeichen. Das trifft natürlich vor allem den Versuch, eine zusammenhängende einheitliche Entwicklung innerhalb der Religionsgeschichte festzustellen. Aber auch eine freier und reiner religiös gefaßte Einheit der göttlichen Selbstbekundung und anderseits der religiösen Anlage in dem Reichtum der Religionsgeschichte bleibt vorläufig von großen Schwierigkeiten gedrückt. Wir dürfen uns nicht darüber täuschen, daß in dem Streben darnach nicht mehr die positive religiöse Erkenntnis die Leitung hat, sondern der Wunsch und das Bedürfnis der Einheit. Darum macht auch neben den genannten falschen Erkenntnismitteln die allgemeine wissenschaftliche Ueberzeugung und die Phantasie sich hier bedeutsam geltend. Wir

konstruieren Bilder unter möglichst guter Verwertung des vorhandenen Erkennens, befriedigen so unsern Wunsch und unser ästhetisches Gefühl und geben der Arbeit an der Vereinheitlichung alles Erkennens einen gewissen Abschluß. Aber dieser Abschluß ist vorläufig und von einem Tag zum andern wandelbar; er enthält keinerlei eigentliche Gewißheit, sei es religiöse oder wissenschaftliche. Der Glaube hat hier in noch weit größerem Maße als gegenüber den Einzelheiten der Religionsgeschichte die Aufgabe der Zurückhaltung. Die Ehrfurcht auch vor der rätselvollen Wirklichkeit ist hier wie so oft die beste Probe echter Frömmigkeit. Unbeschadet aller Versuche, an der Hand von wissenschaftlichen Hypothesen oder künstlerischen Gesichten die Weiten der Geschichte und des Weltraums mit religiösen Gedanken zu überspannen, muß doch der Glaube stets den Mut und die Kraft besitzen, sogar gegenüber seinen eigenen Gedanken kritisch zu sein und ihre vielfache Bedingtheit zu erkennen. Dann wird er auch in der auf diesem unsicheren Gebiete doppelt notwendigen Mannigfaltigkeit und Gegensätzlichkeit der Gedankenbildung nicht eine Schwäche sondern umgekehrt ein Zeichen von Lebenskraft erblicken. Denn in mannigfachem und gegensätzlichem Tasten ringt alles Leben sich vorwärts.

So betrachtet hat die Arbeit des Glaubens an der Religionsgeschichte die immer aufs neue gestellte Aufgabe, die ganze Weite der sog. Religionsgeschichte, d. h. der unter den kulturgeschichtlichen Begriff von Religion gefaßten Erscheinungen, mit den Strahlen des Erlebens und daher mit christlichen Maßstäben auf ihren religiösen Gehalt zu durchleuchten; oder zu prüfen, ob und wie der ideale, normative Religionsbegriff sich auf die Breite des allgemeinen Religionsbegriffs anwenden läßt.

Eine bestimmte Einheit der Religionsgeschichte gibt es freilich, die sich für das religiöse Urteil trotz aller Schwierigkeiten jederzeit durchführen läßt: die Einheit des Zieles. Gemeint ist damit dasselbe, was wir bei Paulus fanden: die Erkenntnis, daß von jeder Religion her ein Weg zum Christentum führt, daß also die Herrschaft Jesu in der Welt das Ziel der Religionsgeschichte ist. Religiöse Erkenntnis wäre das nicht, wenn es auf Grund der wissenschaftlichen Religionsvergleichung behauptet würde. Wissenschaftliche Religionsvergleichung aber neigt auch in Wirklichkeit heute weniger als je dazu, dieses Ziel anzuerkennen. Das Eingehen der großen fremden, z. B. der ostasiatischen Religionen ins Christentum

möchte sie gern sogar für unwahrscheinlich erklären; was sie als Ziel aufstellt, ist eher eine „höhere“ Einheit über den großen Weltreligionen. Die religiöse Erkenntnis wird auch hier nicht durch die Mittel der wissenschaftlichen Wahrscheinlichkeitsrechnung, sondern in dem Ringen des Glaubens mit der Wirklichkeit gewonnen. Darum gewinnt sie vor allem der, dem der Eindruck fremder Religion vielleicht diese oder jene Tiefe der eigenen erst recht erschlossen hat; oder der als Missionar in der lebendigen Auseinandersetzung mit der Fremdreligion die Anknüpfungspunkte findet. Und so ist hier wie bei Paulus das Ergebnis: das Ziel der Einheit bedeutet in der Religionsgeschichte zugleich eine unausweichliche Aufgabe, die Aufgabe der Weltmission. In dem Augenblick, da die Christenheit an der Weltmission verzweifelt, verliert sie die Erkenntnis, daß ihre Religion der Einheitspunkt der Religionsgeschichte ist. Solange sie aber das alle Enttäuschungen überwindende Bewußtsein der sieghaften Weltmission behält, wächst sie immer tiefer in jene Erkenntnis hinein — ein lebendiger Beweis für den wurzelhaften Zusammenhang zwischen Erkenntnis und Tat.

b) Eine andere Reihe von Ausblicken bezieht sich auf das Verständnis der Offenbarung. Hier wurzelt im Grunde das Widerstreben vieler frommer Christen gegen jede positive Beurteilung der Religionsgeschichte. Die Einzigartigkeit oder Absolutheit der biblischen Offenbarung scheint ihnen durch die Anerkennung gefährdet, daß auch in den fremden Religionen echte gottgewirkte Religion bestehe. Was an Zugeständnissen nötig ist, scheint ihnen durch die Lehre von der natürlichen oder allgemeinen Offenbarung Gottes in Natur und Gewissen genügend ausgedrückt.

Allein die natürliche Offenbarung ist mit der natürlichen Religion zugleich dahingefallen. Ihr sachlicher Kern ist die Anerkennung einer bestimmten geschichtlich gewordenen Bildungsreligion zum wenigsten als Trägerin echt religiöser Züge, d. h. aber die vorsichtige Uebertragung des Offenbarungsbegriffs auf eine Erscheinung der Religionsgeschichte, die in ganz bestimmten, geschichtlich gewordenen religiösen Zuständen wurzelt. Da Paulus als Jude und Christ religiösen Wahrheitsgehalt sich nicht ohne Offenbarung denken kann, so muß er in dem sittlichen Monotheismus der spätantiken Bildung etwas von Offenbarung behaupten. Dieses Verfahren des Paulus aber ist nicht aus zeitgeschichtlichen oder überhaupt zufälligen Voraussetzungen erwachsen, sondern aus dem

Wesen der christlichen Religion. Auch wir sind gezwungen, wenn anders wir unsere eigene Frömmigkeit auf die uns ergreifende Offenbarung Gottes zurückführen, überall da Offenbarung zu vermuten, wo sich uns der Eindruck echter Religion aufdrängt. Wir sind auch an Stellen der Religionsgeschichte dazu gezwungen, die Paulus nur negativ betrachten oder überhaupt nicht berücksichtigen konnte. Es kann uns zuteil werden, daß wir an bestimmten Punkten der Religionsgeschichte selbst und unmittelbar etwas von der Macht erleben, der wir uns restlos unterworfen wissen und ohne Widerstreben hingeben können; oder wir erleben es wenigstens mittelbar nach, wie Andern diese Erfahrung geschenkt ward. Ist aber das der Fall, dürfen wir uns dann weigern, von Offenbarung zu sprechen?

Freilich liegen hier schwere Fragen. Wohl könnte, um eine davon zu nennen, die fremde prophetische Religion, etwa die des Muhammed oder Zarathustra, diesem Satze entgegen kommen; aber wie steht es mit der philosophischen Religion, die bald mehr als Aufklärung, bald mehr als Mystik zu verlaufen pflegt und nur als Ergebnis einer starken geistigen Bearbeitung der geschichtlichen Religion denkbar ist? Dürfen wir den Grundsatz, daß für das Verständnis einer Religion nicht das von ihren Vertretern geprägte Begriffsgefüge sondern unser christlich geformtes Erleben ihres Gehaltes maßgebend ist, soweit anspannen? Doch wir können solche Fragen hier nicht lösen. Wir müssen uns auf einige Bemerkungen über die Frage beschränken, ob wirklich die Absolutheit des Christentums durch die Annahme von Offenbarung in fremdreligiöser Frömmigkeit gefährdet wird.

Welchen Sinn hat überhaupt der Anspruch auf Absolutheit? Er kann nie eine beweisbare wissenschaftliche Feststellung bedeuten, ist auch nicht eine primäre religiöse Erkenntnis (diese bezieht sich stets auf das eigene Verhältnis zu Gott), sondern ist eine Folgerung aus den Erlebnissen, die wir Christen vor allem an der Person Jesu machen. Wir sehen Jesus so innig mit Gott verbunden und durch Jesus so tief in Gottes Wesen hinein, daß wir diese Offenbarung als völlig unüberbietbar und als erhaben über jeden ähnlichen Anspruch erleben — ein Erlebnis, das freilich gegenüber jeder neuen Religion aufs neue bewährt werden muß. Darin liegt an sich keine positive Aussage über den Gehalt der fremden Religionen, also auch keine Hinderung, in ihnen Offenbarung anzuerkennen. Nur muß

diese, wenn wir sie anerkennen, wurzelhaft verschieden sein von der christlichen. Dadurch wird eine starke Verschiedenheit in das Reich der Offenbarung selbst hineingetragen; und zwar, da wir ja eine natürliche Offenbarung ablehnten, in das der geschichtlichen Offenbarung (ev. einschließlich der in der philosophisch-religiösen Entwicklung erkennbaren).

Soederblom sucht hier zu helfen, indem er die außerchristliche Offenbarung zum weitaus größten Teil als die allgemeine von der in der Bibel gipfelnden prophetischen als der besonderen unterscheidet[1]). Was er damit meint, dürfte klar sein: die Wesenszüge Gottes, die sich in der fremdreligiösen Offenbarung erschließen, sind im Vergleich mit der heiligen Liebe, von der das Christentum weiß, mehr formal und weniger inhaltvoll; sie sind teilweise dieselben, auf die auch die natürliche und insofern allgemeine Offenbarung in der dogmatischen Ueberlieferung hinausgekommen war. Darin liegt gewiß eine wichtige Wahrheit. Und wenn es sich um die systematische Gruppierung der Gotteserkenntnisse zu einem Gesamtbilde handelte, so ließe sich auch die Anwendung jener Begriffe verteidigen. Aber für den geschichtlichen Vorgang der Offenbarung, der hier in Frage steht, ist die Formulierung nicht glücklich. Der Gegensatz von Allgemeinem und Besonderem eignet sich infolge seines logischen Gehalts schlecht für die Bezeichnung religiöser Vorgänge. Genau betrachtet, kann eine in bestimmten geschichtlichen Verhältnissen stattfindende Offenbarung nur eine besondere sein. Und will man innerhalb dieses Kreises unterscheiden, so dürfte am ehesten die christliche Offenbarung, weil sie die umfassendste Tragweite besitzt, allgemein genannt werden. Ueberdies würde der Widerstand gegen die Anerkennung der fremdreligiösen Offenbarung durch Soederbloms Theorie nicht überwunden werden. Denn sie schließt unter der prophetischen Religion ja nicht nur die biblische zusammen, sondern dehnt den Begriff bis auf die altiranische des Zarathustra aus, billigt also auch dieser besondere Offenbarung zu.

Ebensowenig wie das Begriffsschema vom Allgemeinen und Besonderen ist irgend ein anderes fähig, das Verhältnis der biblischen und der fremdreligiösen Offenbarung zu kennzeichnen. Denn die letztere läßt sich überhaupt nicht schlechthin als Einheit fassen.

1) Soederblom, Natürliche Theologie und allgemeine Religionsgeschichte, 1913, S. 105 ff. — Jhmels schränkt (vgl. oben S. 277) den Begriff des allgemeinen Supranaturalismus ganz auf die biblische Religion ein.

Das Urteil des Paulus, daß eine gewisse fremdreligiöse Frömmigkeit gerade unter dem Gesichtspunkt der Offenbarung dem Christentum näher stehe als dem heidnischen Polytheismus, dürfte heute erst recht seine Geltung behaupten; es wird von andren Stoffen her auch durch Soederbloms Theorie bestätigt. Die Lage ist zu verwickelt, die Wirklichkeit zu mannigfaltig, als daß sie sich durch einen einfachen Gegensatz — sei es auch den von wahr und falsch — ausdrücken ließe. Wir müssen in aller Geduld zuerst den Offenbarungsgehalt jeder einzelnen Religion feststellen, indem wir sie so umfassend und stark als möglich auf unser christliches Bewußtsein wirken lassen und dabei zugleich mit den Maßstäben der christlichen Frömmigkeit messen. Die Ergebnisse dieser immer neu zu leistenden Arbeit gilt es dann zu ordnen. Je nach der Verwandtschaft der Offenbarung mit der christlichen bilden sich dabei Linien und Gruppen. Es zeigt sich bald, daß keineswegs nur eine verschiedene, etwa stets wachsende Stärke der Offenbarung, also ein Gradunterschied besteht, sondern ein Artunterschied. Er wird zum Gerüst des Baues und verbindet sich dann mit den allerhand kleineren Verschiedenheiten der Stärke, der klaren Bewußtheit, der Hinneigung zu bestimmten seelischen oder geistigen Funktionen u. a. So ergibt sich allmählich ein einheitliches Bild der Offenbarung. Zur wirklichen Einheit wird es vollends dadurch, daß der Glaube seine wertende und deutende Kraft daran betätigt — vor allem unter dem Gesichtspunkt des einheitlichen Zieles (vgl. oben S. 285 f.). Natürlich enthält auch das so entstehende Bild noch zahlreiche unsichere Züge; es ist aber doch mehr als eine von vorgefaßten Begriffen oder Sätzen ausgehende Konstruktion.

Nach alledem kann der Begriff der Absolutheit bei der christlichen Offenbarung keinesfalls exklusiv gemeint sein. Wir müssen ihn vielmehr mit aller Deutlichkeit inklusiv verstehen. Nicht um der Wissenschaft entgegenzukommen, die mit ihren allgemeingültigen Maßstäben an sich kaum einen wesenhaften Gegensatz zwischen den christlichen und den fremdreligiösen Offenbarungsansprüchen festzustellen vermag. Vielmehr ist es der Glaube selbst, der in andern Religionen, wenn er sie recht kennen lernt, etwas von seinem eigenen Besitz an Offenbarung, diesen aber als die Erfüllung und Vollendung jedes anderen erschaut. Er sieht seinen Besitz als den Gipfel, den der andern Religionen als Reihe von Vorstufen und Anbahnungen innerhalb der weltumspannenden, aber differenzierten Offen-

barung Gottes an, und indem er so seinen Offenbarungsbegriff bereichert, wächst auch sein Gottesgedanke zwar nicht an Tiefe aber an Weite. Die Religionsgeschichte ist nicht, wie man behauptet hat, an sich Offenbarungsgeschichte; aber sie schließt Offenbarungsgeschichte ein, und der Glaube wird es immer mehr als wichtige Aufgabe betrachten lernen, die in der Religionsgeschichte waltende Offenbarungsgeschichte zu erfassen und dadurch selber zu wachsen. Erst durch eine solche inklusive Auffassung seiner Absolutheit wird das Christentum die vollendet geschichtliche Religion und, wie bereits Schleiermacher in den Reden sagt, die Potenz aller Religion.

Durch solche Anwendung auf die Religionsgeschichte bewährt und verstärkt das evangelische Christentum zugleich sein Verständnis der Offenbarung überhaupt. Die Offenbarung ist nicht die übernatürliche Mitteilung gewisser Vorstellungen oder Gedanken, sondern die mannigfach vermittelte Selbstbekundung Gottes im innersten persönlichen Leben des Menschen. An die Oberfläche des geistigen und geschichtlichen Lebens tritt sie daher niemals rein und isoliert formulierbar, sondern in engster Verbindung mit den vom persönlichen Innenleben ausstrahlenden und mit dem umgebenden Getriebe verwobenen Bewegungen. Gleichheit der religiösen Vorstellungen und Gedanken wäre also nicht ein Zeichen von Offenbarung, sondern eher von Beeinflussung der Religion durch fremde unpersönliche, allgemeine (etwa wissenschaftliche, politische, soziale) Normen. Echte Offenbarung erweist sich gerade durch ihr Eingehen in die Mannigfaltigkeit des Lebens, auch in die Spannungen, Widersprüche und Gegensätze der individuellen Einzel- und Gesamtgeister. Darum ist der Gegensatz der Offenbarungsansprüche an sich niemals ein Beweis gegen ihre Wahrheit. Nicht einmal die ärgste Verzerrung schließt es aus, in einer Religion Offenbarung zu finden. Denn aus der Individualisation, aus der persönlichen Art der Offenbarung folgt, daß ihre Aufnahme, Verwertung und Darstellung in hohem Maße mit abhängt von der geistigen, zumal sittlichen Höhe des Menschen.

Freilich diese Anwendung seines Eigenerlebens und Nacherlebens auf die Fülle der Religionsgeschichte kann der christliche Glaube nur dann vollkommen leisten, wenn er sich des eigenen Besitzes und seiner inklusiven Absolutheit klar bewußt bleibt. Mag dies Bewußtsein noch so oft in die Enge geführt haben, auf die Dauer

muß es helfen, mit der ganzen uns umdrängenden vielgestaltigen Wirklichkeit auch die Religionsgeschichte, und sie in der besonderen offenbarungsmäßigen Art, die dem Wesen der Religion entspricht, als ein lebendiges Wirken Gottes auf uns und an uns zu verstehen.

Gelingt aber dem Glauben allmählich eine solche Durchdringung der gesamten Religionsgeschichte, dann löst er eine der schwersten Aufgaben der Gegenwart: in dem Gewirr von Relativitäten, das heute die Kraft und Einheit unseres Bewußtseins zu zerstören droht, behauptet er Selbstgewißheit und normative Bedeutung.

Das Erlebnis des Sünders in den Evangelien.

Von D. Hans Windisch, Professor in Leiden.

Eines der großen Verdienste, die der Dogmatiker Wilhelm Herrmann sich erworben hat, besteht in der großen Vereinfachung der Dogmatik, die er zu wege gebracht hat. Seine Dogmatik ist nicht mehr ein System von bunt zusammengesetzten Ueberlieferungen, Lehren und Lehrgebilden, sondern nichts andres als der Ausdruck, die Auswirkung, die Auslegung eines grundlegenden inneren Erlebnisses, das den Menschen erschüttert und auf eine neue Lebensbahn setzt. Dies Erlebnis ist die Begegnung des Menschen mit Jesus, der Moment, wo ihm die Person Jesu zu einer gegenwärtigen Tatsache wird, die ihn niederbeugt und aufrichtet, die ihn von der Sünde erlöst und mit Gott zusammenführt.

Natürlich gründet auch Herrmann dies Grunderlebnis, das den Menschen zum Christen macht, auf das Neue Testament. Aber er betont, daß nicht sowohl die Einzelstücke der Ueberlieferung hierfür in Betracht kommen, als vielmehr der Totaleindruck, den die Evangelien und auch die apostolische Briefliteratur von Jesus vermitteln. Es lohnt sich daher einmal zu untersuchen, in wie weit auch schon in einzelnen, eigenen Perikopen der Evangelien die Bekehrung eines Sünders durch Jesus so beschrieben wird, wie Herrmann es auszuführen pflegt. Wir können ihm eine solche Untersuchung in einer Festschrift anbieten, auch wenn wir Gefahr laufen, zu dem Resultat zu kommen, daß die Anschauung, die er vertritt, in den Evangelien nicht voll heraustritt. So wenig Herrmann wünscht, daß seine Schüler seine Lehrweise unverändert sich aneignen, so wenig geht er in der Ausführung seiner Glaubenslehre darauf aus, die neutestamentliche Ueberlieferung einfach zu kopieren. Er will vielmehr nichts anderes, als deren wesentlichen Gehalt als eine

gegenwärtige Tatsache zur Anschauung bringen. Eine volle, d. h. hier auch volle äußerliche Uebereinstimmung zwischen seiner Theologie und der Lehrweise der Evangelisten ist von ihm also gar nicht beabsichtigt. Andererseits ist ja auch die Voraussetzung unstatthaft, daß die Evangelisten in jeder derartigen Erzählung den vollen Gehalt der Wirklichkeit, die Jesus bedeutete, hätten zeichnen müssen. Ihre Fähigkeiten waren beschränkt. So wird unsere Untersuchung einen Beitrag zur Erzählungsweise und Denkweise der Evangelisten liefern, zugleich an einem bestimmten Beispiel das Verhältnis der Herrmannschen Glaubenslehre zur neutestamentlichen Ueberlieferung erläutern.

Merkwürdigerweise ist die Zahl der Sündergeschichten in den Evangelien nicht allzu groß. Die der Streitgeschichten und vor allem, die der Heilungsberichte ist bei weitem größer. Als ausgeführte Erzählungen, in denen Jesus einem Menschen als Sünderheiland begegnet oder der Mensch als Sünder Jesus entgegentritt, kommen nur folgende in Betracht: die Berufung des Petrus bei Lukas 5_{1-11}, die Heilung des Gichtbrüchigen Mk 2_{1-12} Par. Mt Lk, die Sünderin im Haus des Simon bei Lukas 7_{36-50}, die Ehebrecherin in dem apokryphen Zusatz des Johannes 8_{1-11}, Jesu Einkehr bei Zachäus Lk 19_{1-10}, die Verleugnung des Petrus bei Lukas vgl. besonders 22_{31} f., $_{61}$, endlich das Gespräch mit dem Schächer am Kreuze Lk 23_{39-43}. Es ist bezeichnend für Lukas, daß von diesen sieben Perikopen nicht weniger als fünf ihm allein gehören; einige Textzeugen (die Ferrargruppe) haben auch die Ehebrecherin ihm zugewiesen (hinter Lk 21_{38})[1].

---

1) Johannes hat von der Ehebrecherin abgesehen, keine eigentliche Bekehrungsgeschichte. Der Samariterin sagt Jesus zwar ihre Sünde ins Gesicht 4_1 f., aber sie bekehrt sich nicht eigentlich von ihrer Sünde; der Kranke von Bethesda, das johanneische Gegenstück zum synoptischen Gichtbrüchigen, erhält nur zum Schluß bei einer zweiten Begegnung eine die Sünde betreffende Warnung 5_1 vgl. 8_{11}; dem Blindgeborenen bezeugt Jesus gleich am Anfang, daß er nicht gesündigt hat 9_2; der Fischzug in 21 hängt zwar gewiß genetisch irgendwie mit dem Fischzug Lk $5_{\,}$ zusammen und das Gespräch des Auferstandenen mit Petrus 21_1 ff. knüpft irgendwie an die Verleugnung an; aber auch hier ist von begangener Sünde nicht die Rede. — Zum Ganzen ist zu vergleichen der Abschnitt „Jesus und die Gefallenen seines Volkes“ bei C. Bonhoff, Jesus und seine Zeitgenossen 1906 S. 47—58, und Voigt, „Jesus und die Gefallenen“ in „Jesus und die Menschen seiner Zeit“ hrsg. von P. Cremer, 1909 S. 347—382.

Was berichten die Evangelisten in diesen Erzählungen von dem Eindruck der Person Jesu auf den Sünder, von dem Erlebnis des Sünders? Wir wollen den Erzählungsstil analysieren, dabei aber die Literarkritik nicht vergessen. Die Frage der Geschichtlichkeit bleibt ganz aus dem Spiel; wir haben es nur mit Ueberlieferungen, Stilisierungen und Vorstellungen der Evangelisten zu tun[1]).

Die Berufung des sündigen Petrus, sonst Petri Fischzug genannt, ist bei Lukas an die Stelle der sehr einfachen Berufungsgeschichte Mk 1_{16-20} = Mt 4_{18-22} getreten; daß Lukas diese gleichwohl kannte und auch mit verwertet hat, werden wir noch sehen. Des Lukas Eigentum besteht darin, daß er 1. der Berufung eine Volkspredigt Jesu und dann den wunderbaren Fischfang vorausschickt 5_{3-7} und 2. den Apostel seine Sünde und seine Furcht vor dem göttlichen Wundertäter bekennen läßt 5_{8-10}. Uns intressiert hier besonders dieses Wort des Petrus (bei Mk Mt ist Petrus stumm): ἔξελθε ἀπ' ἐμοῦ, ὅτι ἀνὴρ ἁμαρτωλός εἰμι, κύριε.

Wie ist es motiviert? Man könnte denken: die Predigt Jesu, in Petri Schiffe gehalten, habe ihn getroffen; aber davon steht nichts da. Oder: der reiche Segen, der ihm unerwartet zuteil geworden ist, erinnert ihn an seine Sünde; er fühlt sich dieses Segens unwürdig vgl. Gen 32_{11}; auch das scheint mir doch nicht richtig. Das Wunder und der Wundertäter sind die Hauptsache vgl. $_{9}$: der vor ihm steht, der zuvor in seinem Schiffe gesessen und gelehrt hat, der hat sich ihm nun als wundermächtiger Herr, als κύριος offenbart[2]). Wer wie Jesus der Natur gebietet, ist kein Sünder, sondern steht Gott nahe (vgl. Ps 8_{5-9}, Joh 9_{31}). Ihn den Sünder schaudert es, plötzlich in die Nähe einer göttlichen, einer heiligen Person versetzt zu sein. Die beste Parallele ist das Wort des Propheten Jesaia in seiner Berufungsvision: Wehe mir, ich vergehe, denn ich bin un-

1) Immerhin möchte ich, um Mißverständnisse zu vermeiden, erklären, daß der Fischzug und der Blick Jesu auf Petrus m. E. legendarisch sind; das Gespräch mit dem Schächer unterliegt Bedenken; die „Ehebrecherin" dagegen kann gute Ueberlieferung sein.

2) Die Anrede κύριε hat hier ganz solennen Klang; man versteht sie am besten, wenn man vergleicht, wie der alexandrinische Jude Isidor den Kaiser Claudius anredet: ἐν πρ[ώτοις ἐρωτῶ σε] κύριέ μου Καῖσαρ τῶν γονά-[των σου προπίπτων] ἀκοῦσαί μου τὰ πονοῦν[τα εὐμενῶς]. S. Lietzmann (Kl. Texte 14) Griech. Papyri² S. 21.

reiner Lippen und wohne in einem Volke mit unreinen Lippen (Jes 6 5).

Das ist der Eindruck der Person Jesu auf den Sünder Simon Petrus. Es ist dasselbe Gefühl, das der Israelit hatte, wenn er sich in Jahwes Nähe glaubte [1]). Durch ein Mirakel hat hier Jesus den Menschen an seine Sünde erinnert; aber nicht als Heiland und Sünderfreund erscheint ihm Jesus zunächst, sondern als eine heilige Person, vor der der Sünder erschrickt, von deren Gegenwart er befreit werden möchte (vgl. Kön 18 18).

Was folgt nun auf dieses, die Furcht des Sünders malende Wort? Nichts anderes als das Wort Jesu μὴ φοβοῦ· ἀπὸ τοῦ νῦν ἀνθρώπους ἔσῃ ζωγρῶν 5 10 sowie die Mitteilung, daß sie alles verließen und ihm nachfolgten 5 11. Dieser Abschluß überrascht. Zur Beruhigung des Petrus dient nur das kurze μὴ φοβοῦ; darauf erfolgt der Auftrag und seine Ausführung, die das überraschende Ergebnis hat, daß derselbe Petrus, der von der Nähe des Herrn befreit zu sein wünschte, sein Heim verläßt und mit seinen Genossen dauernd in die Nachfolge des Herrn eintritt.

Das μὴ φοβοῦ hat hier offenbar dieselbe Bedeutung wie Lk 1 13 und 30 in Engelsmund: der Mensch, der vor der Nähe der übermenschlichen Erscheinung erschrickt (vgl. Lk 1 12 29 mit 5 9), wird beruhigt, damit er nun imstande sei, den göttlichen Auftrag zu erfahren. Auffallend ist aber, daß bei Petrus der Auftrag unmittelbar auf das μὴ φοβοῦ folgt, während Zacharias zunächst die Erklärung zu hören bekommt, daß sein Gebet erhört ist (2 13), und Maria gegenüber der Engel fortfährt: εὗρες γὰρ χάριν παρὰ τῷ θεῷ 2 30. Das Merkwürdige ist also, daß in 5 die entsprechende Versicherung, die das μὴ φοβοῦ erklärt und den folgenden Auftrag vorbereitet haben würde, einfach fehlt. Nur der Schrecken des Menschen Petrus vor der göttlichen Erscheinung wird zur Ruhe gebracht; der Sünden wird nicht weiter gedacht. Warum gerade er ausgewählt wurde, der weder besondere Gebete an Gott gerichtet, noch aus anderen Gründen Gnade bei Gott gefunden hatte, der in diesem Moment gerade seine Unwürdigkeit bekennen mußte, erfahren wir nicht. Was wir vermissen, macht ein erneuter Blick auf Jes 6 vollends deutlich: hier steht zwischen Sündenbekenntnis und Auftrag die Tilgung seiner Sünden Jes 6 6 f. Man kann sagen: alles das liegt in

---

1) Siehe H. J. Holtzmann, Handkomm. I Synoptiker [3] 1901 S. 335.

dem μὴ φοβοῦ mit beschlossen. Dann bleibt doch das Merkwürdige, daß was sonst in ähnlichen Geschichten ausgeführt wird, die Beruhigung des Sünders, hier nicht ausgesprochen ist, sondern nur stillschweigend vorausgesetzt wird.

Nach dem Wort des Herrn sagt auch bei Lukas Petrus kein Wort mehr. Wie der Zuruf Jesu auf ihn gewirkt, deutet nur sein Handeln an. Indem er alles verläßt und Jesus nachfolgt, bekennt er, daß aus dem κύριος, vor dem er erschrak und den er fliehen wollte, nun sein κύριος geworden ist, dem er als Diener zu folgen und zu gehorchen hat. Wie diese Veränderung vor sich ging, hat der Evangelist nur schwach angedeutet.

Das ist also die erste Begegnung des Sünders Petrus mit Jesus. Der (Prediger und) Wundertäter weckt sein Sündengefühl; trotzdem wird er ohne weiteres zum Menschenfischer und zum Jünger und Begleiter Jesu berufen. Die Erinnerung an die Sünden ist schließlich nur Nebenmotiv, das Hauptmotiv ist die Berufung zum Apostel. Diesem Zweck dient das Mirakel in erster Linie: es soll Jesus als den κύριος erweisen, dem man unbedingt zu folgen und zu gehorchen hat.

Die Eigenart dieser ersten Sünderperikope beruht wohl auf ihrer besonderen literarischen Komposition. Lukas zog begreiflicherweise die mit einem Wunder ausgestattete Berichtsform dem schlichten Bericht des Markus vor; am Ende fügte er jedoch Fragmente des Markus ein 5 10 a = Mk 1 19 18. Vielleicht hat er auch dem Markus zuliebe den eigenen Bericht vorzeitig abgebrochen oder gekürzt. Dann ist möglich, daß seine Vorlage den Herrn auch auf das ἁμαρτωλός εἰμι etwas erwidern ließ[1]).

Die Heilung des Gichtbrüchigen ist die einzige Sündergeschichte, die alle Synoptiker gemeinsam haben (Mk 2 1—12 = Mt 9 1—8 = Lk 5 17—26 = vgl. Joh 5 8 f., 14). Der Verlauf ist hier der: Ein Kranker wird zu Jesus gebracht. Jesus versichert ihn zunächst der Vergebung seiner Sünden. Dann aber wird der Fortgang der

1) Wir haben es in Mk 1 Mt 4 und Lk 5 mit zwei Varianten über dasselbe Thema zu tun. Zahn, Das Evang. d. Lukas 1913 S. 253 ff. meint freilich, daß in Lk eine spätere Begebenheit beschrieben werde; aber seine Argumentation ist zu spitzfindig und rechnet nicht mit der Kompositionsweise des Evangelisten. Die Lukanische Relation hatte es ursprünglich allein mit Petrus zu tun, die anderen Personen sind aus Mk hereingekommen; vgl. auch Spitta, Die synoptische Grundschrift 1912 S. 56.

Behandlung unterbrochen durch eine Auseinandersetzung mit den feindseligen Schriftgelehrten. Die Heilung bekommt so den Charakter einer Demonstration und Rechtfertigung: der Menschensohn erweist gegenüber den Bedenken der Rabbinen die Vollmacht, die ihm gegeben ist.

Unser Interesse gilt in erster Linie dem Wort τέκνον, ἀφίενταί σου αἱ ἁμαρτίαι Mk 2 5 Par. Hier haben wir den Sündertrost, den wir in der Petrusgeschichte vermißten[1]). Freilich erscheint er auf den ersten Blick recht unmotiviert. Denn hier fehlt nun das entsprechende Sündenbekenntnis oder eine Andeutung, daß der Kranke, vor Jesus gebracht, sich seiner Sünde erinnerte. Wir tragen das bei der erbaulichen Erklärung gern ein: der Kranke suchte bei Jesus Heilung seiner leiblichen Krankheit; aber unter die Augen Jesu gebracht und Jesus sehend, gewann er den Eindruck, daß er es hier vor allem mit einem heiligen Mann zu tun habe, der ihn zuerst von seiner Sünde befreien mußte. Wir finden hier also zwischen den Zeilen gern etwas von dem Eindruck Jesu auf den Sünder; vor Jesus gebracht, werden ihm seine Sünden bewußt, und in seinem Blick malt sich das Verlangen, durch Jesus seiner Schuld ledig zu werden. Leider muß der strenge Exeget hier konstatieren, daß die Evangelisten an so tiefe Gedankenbewegungen wohl nicht gedacht haben. Da Jesus ihren Glauben sah, so motivieren sie das Handeln Jesu Mk 2 5 Par. Nur das Vertrauen, das (der Kranke und) seine Träger der Heilkraft Jesu entgegenbrachten, war für Jesus der Anlaß, ihrem Wunsch zu willfahren und sein Wort zu sprechen. Nun kann man ja sagen: Jesus sah, daß der Kranke und seine Träger entschlossen waren, sich völlig in seine Hände zu ergeben, und begann nun mit dem, was nach seiner Mission zunächst nötig war; er gab dem Kranken zu bedenken, daß er zunächst mit seinen Sünden fertig werden mußte. Freilich auch das müssen wir erst zwischen den Zeilen suchen; aber es hat schon mehr Wahrscheinlichkeit. Vielleicht treffen wir den Gedankengang des Evangelisten am besten bei folgender Gestaltung: mit dem Glauben war eine unerläßliche Bedingung der Heilung gegeben

---

1) Nur anmerkungsweise sei betont, daß das Wort keineswegs bezeugen kann, daß Jesus Sünden vergeben habe. Er weiß und versichert, daß die Sünden vergeben sind — durch Gott. Es ist dieselbe ἐξουσία die später dem Pneumatiker zugesprochen wurde vgl. Origenes De oratione 28 und dazu Reitzenstein, Historia monachorum 1916 S. 88 f.

vgl. Mk 6 5; so konnte Jesus zur Heilung schreiten; um sie zu vollbringen, mußte jedoch noch ein Hindernis weggeschafft werden, die Sünde, die Ursache der Krankheit. Darum begann der Heiland mit der Erteilung der Sündenvergebung, und darum nennt der Evangelist nur die πίστις und das Wort und sagt nichts von einer inneren Bewegung, die der Kranke durchmachte, als er Jesus unter die Augen kam[1]. Die Fortsetzung bestätigt diese Auffassung; sie erweist noch stärker den lehrhaften Charakter der Erzählung, die eben in erster Linie ein Paradigma für die der urchristlichen Gemeinde wichtige Lehre ist, daß Jesus solange er auf Erden war, als Menschensohn die Macht hatte Sünden zu vergeben und Krankheiten zu heilen und daß er mit letzterem das Recht zu jenem ad oculos demonstrierte. Und von dem Sünder hören wir nur noch, daß er den Heilungsbefehl, den Jesus an ihn richtete, auch wirklich ausführte und — hinausging Mk 2 11 f. Dann heißt es, daß Alle (d. i. die Menge ohne den Geheilten) in Erstaunen gerieten, nach Markus und Lukas offenbar vornehmlich über die wunderbare Heilung, bei Matthäus über die (doppelte) Vollmacht, die somit — den Menschen gegeben war Mt 9 8.

Was ergibt sich also aus unserer Erzählung: Kein Wort von dem Eindruck Jesu auf den Sünder, kein Wort von den inneren Bewegungen des Sünders vor und nach der Heilung. Der Sünder ist ganz und gar Nebenperson; Hauptperson ist Jesus, der seine Vollmacht erweist und die Bewunderung der Masse erreicht. Der Sünder ist für die Evangelisten nur Mittel zum Zweck; nachdem er seinen Dienst getan hat, geht er hinaus. Auch hier kommt das Erlebnis des Sünders nur unvollkommen zum Ausdruck[2].

Auch die große Sünderin Lk 7 36—50 wird als ein Exempel hingestellt, schon von Jesus selbst 7 44. Sie ist die lebendige

---

1) So wohl richtig Wrede, Zur Heilung des Gelähmten (Zeitschr. für neutestamentliche Wissenschaft. 1904, 345 ff.)

2) D. Völter urteilt, daß das ganze Stück Mk 2 5b—10a Interpolation sei, vgl. Jesus der Menschensohn S. 82 ff. Die Menschensohnfrage 1916 S. 18 f. Die Hypothese schafft in der Tat manche Schwierigkeiten hinweg. Unmöglich ist sie nicht. Dann wäre das einzige Motiv, das der Erzählung den Charakter einer Sündergeschichte verleiht, erst nachträglich eingefügt. Ich hatte es oben mit dem uns vorliegenden synoptischen Text zu tun; er bietet eben mindestens in Ansätzen die Rettung eines Sünders.

Illustration zu einer Parabel 41 f. und zu einer Lehre über die innere Beziehung von Sündenvergebung und Liebe 47. Trotzdem drängt in dieser Erzählung das Lehrhafte das Persönliche nicht zurück. Der Mann, der hier am Worte ist, war ein ungleich feinerer Erzähler als Markus. Seine Erzählung ist nicht nur lehrreich, sondern auch lebendig und ergreifend. Die Versicherung der Sündenvergebung, das einzige Wort, in dem bei Mk etwas von der Begegnung des Sünders mit Jesus angedeutet wird, ist hier nur der Abschluß einer reich bewegten Geschichte. Zunächst ist freilich zu fragen, ob die Erzählung nicht etwa eine frühere Begegnung der Sünderin mit Jesus voraussetzt, bei der sie bekehrt ward, bei der eine heiße, in Dankbarkeit überfließende Liebe entzündet ward, die sich nun bei der zweiten Begegnung auswirkt, so daß hinter unserer Erzählung eine Szene stände, wo Jesus durch sein Wort, durch seine Erscheinung die Frau für Gott gewann [1]). Soviel Reiz diese Auffassung hat, so scheint sie mir doch nicht haltbar. Das Wort des Pharisäers 39 setzt voraus, daß Jesus mit der Frau zum erstenmal zusammentraf, und der Erzähler deutet in keiner Weise an, daß diese Annahme Simons ein Irrtum war. Dann kann also die Frau nur durch Andere gehört haben, wer Jesus war und wie er war, wie er die Sünder an sich heranzog und sie der Gnade Gottes sicher machte; ehe er sie und sie ihn gesehen hatte, hatte er sie zu Gott bekehrt. Reue und Dankbarkeit trieb sie, ihm zu huldigen und den Trost, den er auch für sie hatte, persönlich aus seinem Munde zu vernehmen [2]).

Mit großem Nachdruck läßt der Evangelist den Herrn die leidenschaftlichen Liebeserweise der Frau hervorheben 44—46. Ist diese Liebe schon durch die Gewißheit der Sündenvergebung geweckt? Mit Eifer und Scharfsinn sucht Zahn zu erweisen, daß die Sündenvergebung unbedingt das prius sei; das ergebe die Parabel 41—43, das ergebe die Voraussetzung, daß die Bekehrung der Frau schon erfolgt sei, dementsprechend sei in 47 die Liebesbetätigung als Erkenntnisgrund, nicht als Realgrund für die Sündenvergebung anzusprechen. Damit sind sicher richtige Beobachtungen zum Ausdruck gebracht; 47 kann man in der Tat so umschreiben: Wem wenig vergeben wird, der liebt (dann auch nur) wenig. Aber keines-

1) Vgl. J. Weiß Schriften des Neuen Testaments I 1, S. 418.
2) Vgl. Voigt a. a. O. S. 370 f.

wegs ist diese Auffassung ganz klar und sicher durchgeführt[1]). Den Schluß macht doch die Versicherung: Deine Sünden sind vergeben, und: Dein Glaube hat dich gerettet, gehe hin in Frieden 48, 50. Jetzt empfängt sie also erst eigentlich die Vergebung ihrer Sünden und die Entlastung ihres Gewissens. Die Einheitlichkeit der Erzählung läßt sich nur so aufrecht erhalten, daß man annimmt: Die sichere Hoffnung, daß ihre Reue angenommen werde, hatte sie zu Jesus und zu ihrem Werk getrieben; aber sie suchte auch volle Gewißheit, und die gab ihr Jesus; die persönliche Begegnung mit Jesus brachte die Entsündigung der Frau zum Abschluß. So erklärt sich dann die wechselseitige Beziehung von Sündenvergebung und Liebeserweis: jene zeugt diese und diese ruft die volle Offenbarung jener hervor.

Zur Not läßt sich der vorliegende Text also doch als ein Ganzes begreifen. Vielleicht ist die Schwierigkeit, die sich in der Tat bietet, wieder in literarischer Komposition zu suchen. Lukas fügte aus einer anderen Quelle oder nach anderen Vorbildern (vgl. 5 20 f. = 7 48 f.; 8 48 = 7 50) den Schluß hinzu; er sah darin erst den Abschluß und bedachte nicht, daß er nun gewisse Voraussetzungen seiner Erzählung störte.

Wie dem auch sei: die Geschichte zeigt uns wirklich einmal etwas von dem Eindruck des Sünderheilands auf empfängliche Gemüter und von der Wirkung seines Heilandshandelns, einer heißen Liebe, die sich freilich hier nur dem Heiland selbst zuwendet; von Aufgaben in der Welt, die nun gesehen und mit Energie ergriffen werden, ist auch hier nichts gesagt.

Ich schließe hier die verwandte Erzählung von Jesus und der Ehebrecherin an (Joh 8 1—11). Ihr ist eine ähnliche Tendenz aufgedrückt wie der Geschichte vom Gichtbrüchigen: die richtige Behandlung eines sündigen Menschen ist ein Fall, der zwischen Jesus und den Rabbinen ausgemacht werden muß. Doch ist der Triumph, den Jesus davonträgt, hier noch augenfälliger: dort werden die Gegner zum Schweigen gebracht, hier müssen sie hinausgehen. Dementsprechend ist die Behandlung des Sünders hier mehr Hauptsache: während der Gichtbrüchige vor Abschluß

1) Gegen Zahn a. a. O. 325 ff. Richtiger Holtzmann a. a. S. 348. A. Merx Die Evangelien des Markus und Lukas 1905 löste die Schwierigkeit mit der Annahme, daß 36—39 zu einer anderen Geschichte gehöre und daß 40—48 eine anfangslose selbständige Geschichte darstelle (S. 246).

der Geschichte „hinausgeht“, bleibt die Ehebrecherin gerade allein mit Jesus zurück. Unzweifelhaft wird hier die erste Begegnung des sündigen Weibes erzählt. Diese Begegnung ist nicht freiwillig; aber ihre Bestrafung ist auch nicht der eigentliche Zweck derer, die sie ertappt haben; ihr Fall soll den feindseligen Plänen, die sie gegen Jesus schmieden, dienen.

Wie verläuft diese Begegnung? Wenn Erzählungskunst auch darin besteht, mit wenigen Worten viel zu sagen, so gehört die „apokryphe“ Perikope zu den besten Stücken evangelischer Ueberlieferung. Zunächst gibt Jesus den empörten und doch hinterhaltigen Klägern zu verstehen, daß auch sie von der Sünde, deren das Weib sich schuldig gemacht hat, nicht ganz frei sind 8 8 [1]); sie verstehen den Wink, obwohl sie wahrscheinlich Mt 5 28 nicht kannten. Und nun die meisterhafte Schlußszene 9—11. Jesus weist die Frau darauf hin, daß die, die sie verurteilen wollten, sämtlich verschwunden sind. Mit einem ganz kurzen Wort bestätigt das Weib, daß er recht hat; offenbar ist sie gespannt, was er, der Meister ihrer Kläger, nun mit ihr machen wird. Was nun freilich kommt, hat sie wohl nicht erwartet. Wenn jene durch ihr Weggehen bezeugen wollten, daß sie außerstande seien, das verdammende Urteil zu fällen, so schließt sich Jesus diesem Votum an — durch sein Wort; denn er brauchte nicht hinauszugehen, da er in dieser Hinsicht ἀναμάρτητος ist. Und doch läßt er sie fühlen, daß sie eine Sünde getan hat. Das ἀπὸ τοῦ νῦν μηκέτι ἁμάρτανε, mit dem er sie entläßt 11, ist eine Mahnung und Warnung. Einmal ist sie dem Gericht entronnen. Daß sie nun ein anderes Leben anfange, ist die Bedingung, unter der ihr dieser gnädige Bescheid zuteil wird. Hier dürfen wir annehmen, daß er etwas von Reue und festen Entschlüssen in der Seele des Weibes las. Zum Ausdruck kommt aber hier dergleichen nicht.

Die Frau bleibt bis auf das eine, für das Entscheidende nichts bedeutende Wort stumm und passiv; Jesus allein spricht und handelt. Sie ist Nebenperson, Objekt wie der Gichtbrüchige. Die Absichten der Gegner bestimmen das Ganze. Die Perikope gehört zu den Streitgeschichten, wo alles auf die Abweisung der Gegner und die glänzende Offenbarung der Ueberlegenheit Jesu ankommt (vgl. Mk 2 23—28 Par. 12 13—17 Par.). Gerade die Entscheidung hängt mit

1) Das ἀναμάρτητος ist wohl relativ zu nehmen, also allein auf das geschlechtliche Gebiet zu beziehen.

dem Streitcharakter der Szene zusammen: er, der sonst selbst streng, ja überstreng urteilt, wendet Milde an, wo seine Gegner streng sein wollen. Weil sie unbefugt sind, nun zu verdammen, und weil das Weib durch Milde noch gewonnen werden kann, entscheidet er für gnädige Entlassung.

Nur vom Standpunkt des gnädigen Richters und Heilands aus ist diese Geschichte erzählt. Wie beim Gichtbrüchigen wird auch hier mit keiner Silbe gesagt, was die Frau „erlebte". Eine Aufgabe wird ihr auferlegt, die Aufgabe, die sich aus der Begnadigung von selbst ergibt. Wie die Ehebrecherin sich zu ihr gestellt, hören wir nicht. Wir schließen nur, daß wer solch ein Wort unter solchen Umständen hörte, ihm niemals untreu werden konnte.

In großen Strichen, die unserer Phantasie weiten Spielraum lassen, ist auch die Begegnung Jesu mit Zachäus erzählt (Lk 19$_{1-10}$). Er war Oberzöllner und reich — beide Angaben werfen Schatten auf seinen Charakter. Was veranlaßte ihn dann aber, alles daran zu setzen, um Jesus zu sehen? Der Evangelist, der so anschaulich beschreibt, wie der kleine Mann seinen Willen durchsetzte, schweigt sich über die Motive seines Verlangens leider aus. Doch sind sie mit großer Wahrscheinlichkeit aus dem Zusammenhang und Verlauf der ganzen Geschichte zu entnehmen: dem Zachäus war Jesus als Freund der Zöllner geschildert worden; so suchte er die Begegnung mit Jesus, freudig bereit auch alles zu tun, was dieser Freund ihm raten oder befehlen würde.

Die Zachäusgeschichte zeigt somit von Beginn an einen anderen Charakter als die Petrusgeschichte. Petrus fürchtet sich vor Jesus, Zachäus sucht ihn und mit Freuden nimmt er ihn auf seine Bitte in sein Haus. Auch in unserer Geschichte kommt das Urteil zum Ausdruck, daß Jesus und der Sünder nicht zu einander passen; aber hier sind es die Neider, die es aussprechen.

Bisher hat Zachäus noch kein Wort gesprochen und auch Jesus nur das Wort, mit dem er sich bei dem Oberzöllner selbst zu Gaste lud$_5$. Erst am Schluß tun sie beide bedeutsame Aussprüche. Der Sünder bekennt — nicht seine Sünden, sondern seinen Entschluß[1]), die Hälfte seines Vermögens den Armen zu geben und Unterschlagungen, die er bei dem bisher beliebten Betrieb seiner Arbeit sich hat zu schulden kommen lassen, mit dem vierfachen Betrag

1) Es handelt sich in natürlich um ein Gelübde vgl. Zahn a. a. O. S. 622, J. Weiß Schriften des N. T. I 1, 461.

wiederzuerstatten. Jesus spricht zu ihm, richtiger zu den Zeugen und zu den wohl nicht anwesenden Neidern: daß heute dem Haus des Zachäus Heil widerfahren ist, was recht und billig ist, da der Hausherr Jude ist (vgl. Lk 13 16, Mt 15 24); der Menschensohn hat nur getan, was seine Aufgabe ist: das Verlorene zu suchen und zu retten 9 f.

Wie die Heilung des Gichtbrüchigen dient auch die Einkehr bei Zachäus dazu, das Handeln des Menschensohns zu illustrieren und zu rechtfertigen. Dennoch hat hier der didaktisch-polemische Zweck der Erzählung das Objekt, den Menschen, den Sünder und seine Rettung nicht in den Hintergrund geschoben. Freilich skizzenhaft bleibt auch hier die Beschreibung des Vorgangs. Nur indirekt, beinahe nur hypothetisch bekennt der Sünder seine Sünde: εἴ τινός τι ἐσυκοφάντησα 8, und von Sündenvergebung ist überhaupt nicht die Rede. Die Bekehrung des Sünders kommt nur in dem praktischen Entschluß zum Ausdruck, den Reichtum, den er mit Sünden gemehrt hat, zur Wohltätigkeit und zur überreichen Deckung seiner Unterschlagungen hinzugeben; daß er in seinem Beruf von nun an ganz rechtlich und ehrenhaft handeln und nicht mehr fordern wird, als vorgeschrieben ist (vgl. Lk 3 18), ist darin eingeschlossen. Die Wirkung der Bekehrung auf die beruflich-soziale Haltung des Bekehrten steht hier also im Vordergrund; es ist die spezifisierte positive Antwort des Sünders auf die negative Warnung μηκέτι ἁμάρτανε des Bußpredigers. Aber diese Warnung ist hier nicht ausgesprochen; wie sich die eigentliche Begegnung des Sünders mit Jesus abgespielt hat, erfahren wir überhaupt nicht.

Immerhin ergibt sich aus der Versicherung Jesu am Schluß der Erzählung, daß die Bekehrung eine ausreichende und vollständige war. Ein Jude, der verloren war, hat sich finden und retten lassen[1]).

1) Nach Völter, Die Menschensohnfrage 1916 S. 27 ff. (fast wörtlich in „Jesus in Jericho" Nieuw theol. Tijdschr. 1916 S. 135—146 aufgenommen), sind Zachäusgeschichte und die Berufung des Levi Mk 2 13—17 Par. zwei verschiedene Relationen einer und derselben Geschichte. So weit wage ich in meinem Urteil nicht zu gehen. Verwandt sind die beiden Erzählungen indes in jedem Falle vgl. Völter a. a. O. S. 29 f. Obwohl auch in der Levigeschichte Jesus seinen Heilandsberuf gegen die Mißbilligung der Menge rechtfertigen muß (vgl. Mk 2 16 f. mit Lk 19 7. 9. 11), so ist doch das Erlebnis, die Bekehrung der Sünder in ihr nicht näher illustriert; daher konnten wir sie nicht in unsere Reihe aufnehmen.

Lukas ist der einzige Evangelist, der auch noch in die Passionsgeschichte Bekehrungsparadigmen eingeflochten hat: Petrus nach der Verleugnung und den Schächer am Kreuz.

Während die Verleugnungsgeschichte bei Johannes nichts andres als den Fall des Sünders beschreibt Joh 18 25—27, deuten die Synoptiker auch auf die dem Falle folgende Reue und Rückkehr des Sünders hin, am schlichtesten Markus καὶ ἐπιβαλὼν ἔκλαιεν 14 72, etwas stärker Matthäus mit den wörtlich auch bei Lukas wiederkehrenden Worten καὶ ἐξελθὼν ἔξω ἔκλαυσεν πικρῶς 26 75 = Lk 22 62, noch ergiebiger Lukas. Erstens läßt er vor der Passion, offenbar im Blick auf die kommende Katastrophe, den Herrn zu Petrus sagen: Satan wünscht euch zu sichten; aber ich habe für dich gebeten, daß dein Glaube nicht ausgehe, und wenn du dich bekehrst, dann stärke deine Brüder 22 31 f. Zweitens fügt er allein in der Verleugnungsgeschichte selbst noch ein, daß der Herr sich umwandte und Petrus ansah 22 61; er begnügt sich nicht, mit dem Hahnschrei allein zu begründen, daß nun das Wort Jesu dem Petrus wieder einfiel vgl. Mk 14 72 Mt 26 74 f.

Durch diese Zutaten erhält die Verleugnung bei Lukas den Charakter einer freilich wieder nur in Andeutungen verlaufenden Bekehrungsgeschichte. Markus und Matthäus haben nur die Tränen der Reue nach dem Fall. Lukas hat außerdem zunächst den Blick des Herrn. Petrus sieht plötzlich wieder seinen Herrn sich zugewendet. Der Blick ist nicht tröstlich, er weckt erst das Bewußtsein um die schwere Sünde, die er getan hat. In dunkler Nacht ist ihm noch einmal der Herr begegnet. Der Blick des Herrn und das Wort, das ihm nun wieder lebendig wird, haben eine ähnliche Wirkung, wie einst das Wunder beim Fischfang 5 8. In den Tränen spiegelt sich die Reue und das Entsetzen des Sünders. Aber hier fehlt nun das andre, das μὴ φοβοῦ, das tröstende, aufrichtende Wort.

Nur mit den zuerst genannten Worten 22 31 f. gibt Lukas dem Leser zu verstehen, daß die Reue des Petrus nicht so enden sollte wie die Reue des Judas. Sie entsprechen den Versicherungen, die Jesus sonst dem Sünder zuspricht und die die Bekehrung ermöglichen und vollenden. Dank der Fürbitte Jesu wird Petrus Glauben genug haben, daß die Reue zu einem guten Ende gelangt. Das ist derselbe Glaube, den die große Sünderin hatte Lk 7 50. In dem ἐπιστρέψας liegt die Voraussicht, daß Petrus sich wirklich wieder zurecht finden wird. Endlich erhält der Bekehrte auch seinen Auf-

trag: Stärke die Brüder, die Parallele zu dem Menschenfischen 5 10.

So rundet sich auch hier die lukanische Ueberlieferung zu einer Bekehrungsgeschichte: die letzte Begegnung mit Jesus, die dem Petrus widerfuhr, zunächst erschütternd und tief demütigend, aber dank früherer Erklärungen des Herrn ihm doch zum Heile ausschlagend. Die eigenartige Folge der Handlungen — die gnädige Versicherung geht dem strafenden Blick, ja der Versündigung selbst voran — entspricht dem Zwang der Lage: nach dem Fall vermochte der Herr den Jünger nicht mehr zu sich zu rufen. Dies voraussehend, hatte er vor dem Fall des Jüngers, solange er, der Herr, noch frei war, alles getan, um die Wiederaufrichtung des Jüngers möglich zu machen und vorzubereiten.

Die letzte Bekehrung, die des Schächers am Kreuze, versiegelt der Gekreuzigte kurz vor seinem Ende. Zwei Verbrecher haben den Vorzug, neben dem König der Juden als seine Leidensgenossen, Trabanten, Minister am Kreuze zu hängen. So hat der eine von ihnen noch eine „Begegnung mit Jesus", der letzte in einer langen Reihe. Sein Sündertum ist ebenso offenkundig wie bei der Ehebrecherin, bei Zachäus und bei Petrus nach der Verleugnung. Er beginnt damit, daß er den Genossen straft, der höhnisch Jesus zugerufen hatte, als der Messias solle er sich und sie zwei retten Lk 23 39. An den Wundertäter war diese Aufforderung gerichtet, nicht an den Heiland der Sünder. So straft ihn jener. Mit Recht hängen sie am Kreuz; sie müssen sich fürchten, denn für sie folgt auf das Kreuz der Richterstuhl Gottes; der Dritte aber ist schuldlos 40 f. Nun wendet er sich an Jesus. Seine Sündhaftigkeit, seine Furcht vor dem Gericht Gottes hat er bekannt. Dennoch oder darum wagt er Jesus zu bitten, beim Einzug in sein Reich oder bei der Aufrichtung seines Reiches seiner zu gedenken 42. Er glaubt an Jesu Messiaswürde, an seine Macht, die er auch nach dem Tode haben wird, an seine Gnade, die er auch dann dem reuigen Sünder gewähren wird. Und der Herr versichert ihm feierlich, daß er ihn vom Kreuze ins Paradies mitnehmen will 43 [1]).

Die Bekehrung des Sünders ist auch hier wieder ungemein kurz beschrieben. Aber hier erübrigte sich auch jedes weitere Wort. Die Sündenvergebung war in der Verheißung eingeschlossen. Der gekreuzigte Schächer konnte weder Aufträge entgegennehmen

1) Zu der hier vorliegenden Vorstellung vom Paradies beachte man die Ausführungen bei Merx a. a. O. S. 497—504.

wie Petrus, noch in neuen Entschlüssen seine Bekehrung bekräftigen. Einen Liebeserweis wie die große Sünderin hatte er dem Herrn zuvor erzeigt: dem Lästerer den Mund geschlossen. Wenn es zum Tode geht, können auch wir uns und Anderen nichts Besseres wünschen, als daß ein Wort wie das vorletzte Wort des Gekreuzigten bei Lukas uns in den Ohren klinge.

Die Analyse der verschiedenen synoptischen Bekehrungsgeschichten hat eine überraschende Mannigfaltigkeit von Typen gezeitigt; andrerseits hat sich keine einzige Erzählung gefunden, die die Begegnung des Sünders mit Jesus mit der von uns gewünschten Ausführlichkeit geschildert hätte. Beide Beobachtungen hängen miteinander zusammen. Die Erzählungen sind so mannigfaltig verschieden gestaltet, weil in jedem Falle nur einzelne Motive aus dem reichen Schema, das für eine Bekehrungsgeschichte zur Verfügung steht, ausgewählt sind.

Stellen wir die Einzelmotive, die in ihrer Gesamtheit den Typus der evangelischen Bekehrungsgeschichte ergeben, noch einmal zusammen.

Wir nennen zunächst die Motive, die sich wiederholen. Hierzu gehört 1. das ausdrückliche Sündenbekenntnis; wir finden es nur bei Petrus Lk 5 und bei dem Schächer am Kreuz; auffallend ist sein Fehlen beim Gichtbrüchigen. 2. kommen in Betracht die Tränen der Reue bei der Sünderin Lk 7 und bei Petrus nach der Verleugnung Lk 22; sie bedeuten dasselbe wie die bekennenden Worte des Sünders. An dritter Stelle spielt eine bedeutsame Rolle bei der Bekehrung eine Wohltat, die Jesus dem Sünder erwiesen hat: bei Petrus ist es der reiche Fischfang, der dem Sünder seine Unwürdigkeit zu Gemüte führt; bei dem Gichtbrüchigen ist es die Erlösung von seinen Leiden, die der Sündenvergebung nachfolgt, weil sie erst nach ihr erfolgen kann; bei Zachäus ist es die Einkehr des Herrn im Hause des Sünders, die diesen froh und willig macht. Daß dieses Motiv, das wir nicht sofort als wesentlichen Bestandteil einer Bekehrung zu Jesus ansprechen würden, dreimal wiederkehrt, muß uns zu denken geben. An vierter Stelle sei das Hauptstück der Begnadigung genannt, die Sündenvergebung; ausdrücklich wird sie nur dem Gichtbrüchigen und der Sünderin Lk 7 zugesichert, in negativer Fassung (ich verdamme dich auch nicht) indes auch der Ehebrecherin. Auffallend ist, daß sie dem Petrus auf sein Sündenbekenntnis hin Lk 5

nicht deutlicher zugesprochen wird. Nach der Verleugnung konnte Petrus nur dann der Begnadigung gewiß werden, wenn er sich auch des Wortes Lk 22 31 f. erinnerte. Bei Zachäus ist die Annahme des Sünders in dem abschließenden Worte des Herrn Lk 19 9 f. mit einbegriffen. Daß der Schächer, dem das Paradies geöffnet wird, seine Sünden dahinten lassen kann, ist selbstverständlich. Weiter ist 5. als sich wiederholender Zug der Liebeserweis des Sünders zu nennen. Ausgeführt ist er freilich nur bei der Sünderin Lk 7; angedeutet findet er sich indes beim Schächer (s. S. 306 o.) und auch bei Zachäus: ὑπεδέξατο αὐτὸν χαίρων Lk 19. Die Wohltat, die Jesus ihm erwies, bot eben die Möglichkeit, ihm auch seinerseits einen Dienst zu erweisen, und der Zöllner tat dies mit Freuden. Schließlich gehört hierher auch der Gehorsam, den Petrus mit den Genossen dem Auftrage Jesus gegenüber zeigt Lk 5 11: nun kann der Sünder sein ganzes Leben in den Dienst des Wohltäters stellen. Wir vermissen Entsprechendes bei dem Gichtbrüchigen, vielleicht auch bei der Ehebrecherin — beide Male trennen sich eben die Wege. Petrus nach der Verleugnung kann dem Herrn nichts mehr zu gute tun; in jenem Blick lag seine letzte Begegnung mit ihm in diesem Leben beschlossen. Beim Schächer ist abgesehen von der Warnung des Mitgekreuzigten alles damit gesagt, daß er und der Heiland am Rande des Todes stehen und daß der Heiland ihn ins Paradies mitnimmt. Endlich ist 6. noch die Aufgabe zu nennen, die Jesus dem begnadigten Sünder stellt: dem Petrus wird sie beide Male positiv und speziell zugerufen 5 10 22 32, die Ehebrecherin erhält sie in der Form einer Warnung. Das Fehlen dieses Motivs ist am auffallendsten beim Gichtbrüchigen; bei der Sünderin Lk 7 vermissen wir sie kaum, bei Zachäus steht das Gelübde an ihrer Statt: der Sünder stellt sich seine Aufgabe hier selbst.

Suchen wir nun nach den Motiven, die nur einmal zur Anwendung kommen, so sind einige Fälle so einzigartig, daß wiederholter Gebrauch nicht in Frage kommen konnte. Das gilt in jedem Fall von der Fürsprache, die Jesus für Petrus bei Gott eingelegt hat Lk 22 32, geraume Zeit noch vor dem Fall, von dem der Sünder sich bekehren muß, weiter von der Gestalt und dem Verhalten des Gekreuzigten, unter deren Eindruck der Schächer offenbar seine Worte spricht, wenngleich der Evangelist das nicht ausdrücklich hervorhebt. Dagegen hätten die anderen hier noch in Betracht kommenden Züge sehr wohl noch ein zweites

oder drittes Mal zur Bereicherung des Berichts verwendet werden können. Nur einmal spielt der Blick Jesu eine entscheidende Rolle, da wo er dem Petrus den letzten Anstoß zu seiner Reue gibt. Unsere erbauliche Exegese trägt dieses Motiv gern beim Gichtbrüchigen ein, ohne sich auch nur auf die leiseste Andeutung der Evangelisten berufen zu können. Ganz dem besonderen Falle angepaßt scheint des Petrus Bitte um Befreiung von der Nähe des Herrn. In entsprechender Form hätte auch dies Motiv etwa bei Zachäus eingefügt werden können vgl. Lk 7 6 = Mt 8 8. Den Gegensatz zur Bitte des Fischers Petrus formt des Schächers Bitte um Begnadigung Lk 23 42; warum hat nicht auch der anderen Sünder einer, etwa wieder der Gichtbrüchige, in solchen Worten seine Empfänglichkeit für das Heilswort zum Ausdruck gebracht? Nur die Sünderin und Petrus nach der Verleugnung muß man von dieser Frage ausnehmen: hier vertreten heiße Tränen die Worte, bei der Sünderin obendrein noch das Liebeswerk der Salbung, das sie an Jesus verrichtet.

Unsere Analyse führt also zu dem Ergebnis, daß die Evangelisten in ihren Bekehrungsgeschichten recht wortkarg sind, Wichtiges übergehen, Wichtiges nur zwischen den Zeilen lesen lassen, Wichtiges nur leicht andeuten. Auf erschöpfende Schilderung des psychologischen Vorgangs haben sie sichtlich keinen Wert gelegt, noch weniger auf lückenlos korrekte Wiedergabe der dogmatischen loci. Entweder heben sie einzelne Momente der Bekehrung auf Kosten der anderen heraus, oder die Bekehrung, die sie erzählen, tritt vor irgend einem anderen Interesse, das sie in erster Linie verfolgen, zurück. Die Beschränkung, die sie sich auferlegen, kann stilistisch ein Vorzug sein, zur Erhöhung der Wirkung dienen, vgl. vor allem den Schächer; sie kann aber auch eine Verkürzung darstellen, die wir beklagen. Die Gebrechen sind den Quellenverhältnissen, gewissen literarisch-stilistischen Manieren oder dogmatischen Interessen besonderer Richtung zuzuschreiben.

Immerhin, wenn wir alle Erzählungen zusammennehmen und die Motive ohne Rücksicht auf die Häufigkeit oder Seltenheit der Verwendung zusammentragen, ergibt sich doch eine recht reiche Fülle von bedeutsamen Zügen:

Die fürsorgliche Fürbitte des Heilands; die Wohltat des Heilands, die die Buße weckt; des Heilands Blick; des Heilands Anblick am

Kreuze; das Bekenntnis des Sünders; seine Bitte, den Unwürdigen zu verlassen; seine Bitte, in Gnaden seiner zu gedenken; die Tränen der Reue; Liebeserweise in Erwartung der vollen Begnadigung; die Sündenvergebung aus dem Munde des Heilands; Gebot und Warnung an den Sünder; sein eigenes Gelübde; seine gehorsame erste Tat.

Wie die Evangelisten Bekehrungen durch Jesus erzählen, haben wir verfolgt. Unser Urteil vertieft sich, wenn wir ihre Gestaltungen mit den Bekehrungsgeschichten vergleichen, die sie den Meister selbst erzählen lassen. Drei Parabeln kommen in Betracht: der verlorene Sohn, der demütige Zöllner und der Schalksknecht. Beim verlorenen Sohn fällt uns auf, wie breit die Vorgeschichte erzählt ist, wie erschütternd genau der Kausalnexus, der psychologische, wie der reale, beschrieben ist. Mit diesen Dingen, die für die Beurteilung des einzelnen Falles doch so wichtig sind, haben die Evangelisten sich nicht lange oder gar nicht aufgehalten. Wir hören, wie es zur Verleugnung des Petrus kam; daß jene Frau beim Ehebruch ertappt war und daß Zachäus seine Kunden übervorteilt hat, aber nirgends Genaueres. Sonst bleibt alles im Unklaren oder Allgemeinen. Die Schächer sind bei Lukas nur κακοῦργοι (23 32 f. 39); wodurch die andere Frau in Verruf gekommen war, wird nur angedeutet Lk 7 39[1]); von dem Vorleben des Petrus (vor der Berufung) und dem des Gichtbrüchigen erfahren wir nichts.

Wundervoll ist in der Parabel der Entschluß des verlorenen Sohns zur Umkehr gemalt und motiviert und dann der Empfang des Vaters. Nur die Szene der Sünderin Lk 7 ist an Anschaulichkeit einigermaßen zu vergleichen. Den Evangelisten fehlte das Interesse und die Kraft, solche Schilderungen vorzunehmen.

Eine anschauliche Figur ist trotz der Kürze der Schilderung auch der sich demütigende Zöllner Lk 18 13. Sein Gebet entspricht dem Wunsch des Petrus und der Bitte des Schächers. Der

1) Nach Euseb. Kirchengeschichte III 39, 17 stand im Hebräerevangelium eine von Papias ausgelegte Erzählung von einer Frau, die wegen vieler Sünden beim Herrn verleumdet war. Es war wohl eine Variante zur „Ehebrecherin"; freilich erinnern die „vielen Sünden" auch an Lk 7 47. Vielleicht waren beide Berichte kombiniert.

Zöllner Zachäus ist ein anderer Typus, voller Freude und Entschlossenheit; er ist aber auch in anderer Situation als sein Amtsgenosse im Tempel. Gerechtfertigt wie der Zöllner ging auch die große Sünderin von dannen Lk 7, gerechtfertigt konnte Zachäus den Herrn weiterziehen lassen, gerechtfertigt konnte der gläubige Schächer seine Seele aushauchen; gerechtfertigt ging wohl auch der Gichtbrüchige hinweg — die Evangelisten legen indes keinen Nachdruck darauf. Die Stimmung, mit der die Ehebrecherin sich von Jesus entfernte, war wohl eine andere: sie war von Anderen, zuletzt von Jesus tief gedemütigt worden; daß sie von Jesus auch gerechtfertigt war, wird ihr erst langsam zum Bewußtsein gekommen sein. Auch Petrus ward nicht eigentlich „gerechtfertigt“, nur indirekt durch die Berufung ins Apostolat. Wie er nach der Verleugnung die Rechtferligung fand, wird gerade nicht erzählt und ist nur aus der Vorhersage des Herrn zu erschließen.

Auch vom Schalksknecht Mt 18 23 ff. ist noch zu lernen. Daß er um Aufschub bittet, Abtragung seiner Schuld verspricht, läßt sich nicht direkt in eine Bekehrungsgeschichte übertragen, doch vgl. Zachäus Lk 19 8. Der Gnadenerlaß hat nichts Besonderes an sich. Dagegen gibt das weitere Verhalten des Mannes zu denken. Sind die Bekehrten in unseren Geschichten wohl alle treu geblieben? Von Einem wissen wir, daß er wieder gefallen ist, Petrus. Einer konnte nicht wieder fallen, der Schächer. Von Einer können wir es uns unmöglich denken, daß sie in ihre Sünden zurückgesunken sein sollte, die Frau Lk 7; unwahrscheinlich, wenn auch nicht unmöglich dünkt es uns auch von Zachäus. Aber über den Gichtbrüchigen und die Ehebrecherin vermögen wir nichts Positives auszusprechen. Dem so wichtigen Punkt haben die Evangelisten leider keine Aufmerksamkeit geschenkt.

Lehrreich ist endlich noch der Bericht über ein Gespräch, das Jesus geführt hat, seine Unterredung mit der Samariterin am Brunnen von Sychar Joh 4 1 ff. Die Geschichte gehört, wie oben schon bemerkt wurde, nicht eigentlich unter die Sündergeschichten: sie enthält kein Sündenbekenntnis, kein Gnadenwort, kein Mahnwort. Nur an einem Punkt zeigt sich etwas wie ein Ansatz zu einer Bekehrungsgeschichte. Nachdem der Herr das Weib um Wasser gebeten, nachdem er ihr sein ewiges Wasser angeboten und die Frau, noch immer an einen natürlichen Zaubertrank denkend, ihn gierig um diese Wundergabe angegangen hat, erklärt Jesus, sie

solle ihren Mann rufen. Sie gesteht, daß sie keinen hat. Jesus bestätigt ihre Aussage, verrät ihr auch, daß er selbst mit den Einzelheiten ihres Ehelebens bekannt ist. Daran erkennt sie, daß er ein Prophet, sie bringt eine Streitfrage zur Sprache, die einst der Messias lösen soll, und Jesus bekennt sich vor ihr als den, auf den sie wartet. Damit bricht das Thema „Jesus und die Samariterin" ab; „Jesus und seine Jünger", „Jesus und die Samariter" sind die Leitmotive der Fortsetzung. Nur am Schluß wird die Frau noch einmal von ihren Landsleuten angeredet; aber sie erklären nur, daß ihr Wort sie zwar einst zu Jesus gelenkt hat, daß sie aber jetzt viel mehr gewonnen: ihr Glaube beruht jetzt auf eigener Anschauung.

Das Hauptmoment ist für uns das Gespräch über das Eheleben der Frau. Es klingt, als habe Jesus mit dem Wort ein Sündenbekenntnis herauslocken wollen. Aber die kurze Antwort „ich habe keinen Mann" klingt nicht wie das Wort einer Sünderin, die vor ihrem Richter und Heiland steht. Und das neue Wort Jesu deckt nur eben einen Tatbestand auf. Wie wenig das Weib darin einen Vorwurf fühlt, zeigt der Eifer, mit dem sie auf den darin liegenden Erweis prophetischer Sehergabe eingeht. Offenbar diente das ganze Gespräch dem Evangelisten nur dazu, ein Beispiel für die prophetische Gabe des Herrn zu geben und sein Messiasbekenntnis vorzubereiten. Diese lehrhafte Tendenz der Erzählung hat es verhindert, daß eine Bekehrung des Weibes herausgearbeitet wurde. Und doch enthält sie ein wertvolles Bekehrungsmotiv: das Hinleiten auf den dunklen Punkt im Leben des Menschen, die Vorbereitung der Buße durch eine Frage, die scheinbar harmlos ist, dennoch mit Bedacht zu dem Einen, was not ist, hinführt.

Wie gesagt, der vierte Evangelist denkt nicht daran, die tief seelsorgerliche Bedeutung des Wortes auszumünzen. Wir wollen uns an ihm nur eben einen Mangel der Bekehrungsgeschichten vergegenwärtigen, daß die Evangelisten nämlich wo sie wirklich darauf aus sind, eine Bekehrung zu zeichnen, nirgends berichten, wie der Herr durch ein Wort, eine Frage, einen Hinweis den Sünder zur Einsicht, zur Umkehr gerufen habe. Gewiß nicht bei jeder der vorhandenen Sündergeschichten war es am Platze: Petrus wurde eben durch den Fischzug, dann durch den Blick des Herrn an seine Sünde erinnert; der Schächer durch den Anblick des unschuldig Gemarterten; die Sünde der Ehebrecherin war offen-

kundig; die große Sünderin hatte schon in der Stille ihre Sünde erkannt und abgeworfen, und Zachäus zeigte durch sein Verlangen Jesum zu sehen, daß er ihn suchte. Einzig beim Gichtbrüchigen hätte es nahe gelegen, durch ein Gespräch an die Sünde zu rühren. Wie die Samariterin ihren Durst für immer von Jesus gestillt wünschte, so begehrte er Heilung seiner Krankheit, und wie jene zunächst an ihr leichtfertiges Leben erinnert wurde, so hätte auch der Gichtbrüchige durch ein analoges Wort zur Besinnung auf das Wichtigere gebracht werden können. Wieder werden wir auf einen Mangel der evangelischen Ueberlieferung aufmerksam: sie unterläßt eine naheliegende Vermittlung und gibt kein weiteres Paradigma, in dem das Joh 4 angedeutete Motiv seine volle Verwertung hätte finden können.

Vergleichen wir nun zum Schlusse mit unserem Gesamtbefunde die Form evangelischer Glaubenslehre, die wir in Herrmanns Arbeiten ausgeprägt finden, so wird uns die Eigenart der evangelischen Erzählungsweise noch deutlicher. In drei Stufen pflegt Herrmann die Bekehrung des Christen zu beschreiben: der Eindruck, den der Mensch von der Gestalt Jesu gewinnt, wobei Herrmann vor allem hervorhebt das wunderbare Bild der sittlichen Energie Jesu und die Zuversicht zur Liebe Gottes, die ihn zwang, sich als den Retter seiner Brüder anzusehen (Ethik⁴ S. 117); der innere Vorgang, das eigentliche Erlebnis der Bekehrung, der Moment, wo wir die richtende Gewalt des Guten, zugleich aber auch die uns suchende und aufrichtende Liebe Gottes an uns erfahren (ebenda S. 124); endlich der Mut, der uns geschenkt wird, unsere Aufgabe in der Gemeinschaft mit Gott und im Dienst für Andere zu suchen und zu erfüllen (ebenda 128 ff.). Von diesen drei Entwicklungsstufen ist nur die mittelste fester Bestandteil der evangelischen Bekehrungserzählungen; sie erscheint gleichsam unmittelbar von ihnen abgenommen. Auch die neue Aufgabe und die Kraft, die uns zu ihr leitet, ist noch aus den Evangelien zu illustrieren; doch haben wir es schon hier mit keinem festen Bestandteil zu tun, eigentlich ist die Pflicht und das Können des Bekehrten nur bei Petrus und Zachäus positiv angeführt. Ganz schwach kommt dagegen in den Erzählungen die Wirkung der Person Jesu zum Ausdruck. Wir ahnen, daß Jesus Eindruck machte auf die Ehebrecherin, vielleicht auch auf den Gichtbrüchigen; gesagt wird davon nichts. Wir ahnen, wie Jesus den Zachäus bezwang und wie er die Sünderin ge-

wonnen hatte; ausgeführt wird davon nichts. Auch die Wirkung des Gekreuzigten auf den Schächer zu erschließen, hat Lukas völlig uns überlassen. Bei der zweiten Bekehrung des Petrus gibt er uns dagegen wenigstens einen Wink, der uns unschätzbar ist: der Blick Jesu, der gefangen vor seinen Richtern steht. Und allein beim Fischzug ist der Eindruck der Person Jesu deutlicher umschrieben: die Predigt, die aber ganz in den Schatten gestellt wird durch die Offenbarung göttlicher Macht in dem Mirakel des Fischfangs, also weder die sittliche Hoheit Jesu noch seine innige Beziehung zu Gott.

Wir müssen also von unserer Anschauung vieles missen, wenn wir uns auf den Wortlaut der evangelischen Erzählungen beschränken. In diesen Erzählungen haben es die Evangelisten verschmäht, uns deutlich zu machen, wie Jesus die Sünder bezwang; ebensowenig hielten sie es für ihre Aufgabe, uns immer wieder zu sagen, wie die Begegnung mit Jesus im Leben des Bekehrten nachwirkte und sich weiter und weiter entfaltete [1]). Wir müssen die Gesamtheit der evangelischen Ueberlieferung hinzunehmen, um zu verstehen, wie Jesus im Augenblick wirkte und wie er dauernd die Menschen an sich schloß. Nur einige Strahlen von der Herrlichkeit des evangelischen Christusbildes sind in den Bekehrungsgeschichten zusammengefaßt.

---

1) Vgl. Voigt a. a. O. S. 361: Ist es doch auch nicht die Art der Schrift, psychologische Entwicklungen achtsamen Auges zu verfolgen.

Die religionspsychologische Methode in der systematischen Theologie.

Wider Friedrich Traubs Einwendungen dagegen.

Von D. **Georg Wobbermin**, Professor in Heidelberg.

Friedrich Traub hat im 25. Jahrgang dieser Zeitschrift unter dem Titel „Theologie, Religionspsychologie, Metaphysik" eine Abhandlung veröffentlicht, die er selbst im Untertitel als „Auseinandersetzung mit der theologischen Methode Wobbermins" bezeichnet. Auf diese Abhandlung zu antworten ist mir nicht nur ihres gelehrten und scharfsinnigen Verfassers wegen eine angenehme Pflicht, sondern speziell auch deshalb, weil Traubs Ausführungen das Muster einer vornehmen und sachlichen Kritik darstellen. Denn trotz des scharfen Gegensatzes, in dem sich unsere Positionen an den in Frage stehenden Punkten befinden, bemüht sich Traub jeweilig, über dem Gegensatz doch das Gemeinsame und Einigende der beiderseitigen Standpunkte nicht zu übersehen, vielmehr die auch von ihm anzuerkennenden „Wahrheitsmomente" in der Auffassung des Gegners herauszustellen.

Es handelt sich um den ersten Band meiner „Systematischen Theologie nach religionspsychologischer Methode", der die Prinzipienfragen — in Sonderheit die Methodologie — der theologischen Systematik zum Gegenstand hat. Er trägt daher den Sondertitel „Die religionspsychologische Methode in Religionswissenschaft und Theologie", indem der letztgenannte Doppelbegriff zugleich darauf hinweisen soll, daß ich die theologische Aufgabe grundsätzlich vom religionswissenschaftlichen Standpunkt aus angesehen und beurteilt wissen will. Nun wird ja freilich der Natur der Sache zufolge die völlig befriedigende Abwehr der Einwendungen Traubs erst mittels der Einzeldurchführung meiner methodischen Prinzipien gegeben werden können.

Doch glaube ich, ihm auch vorher schon — wenigstens in der Kürze — eine besondere Antwort nicht schuldig bleiben zu dürfen. Und das nicht blos deshalb, weil die Zeitumstände, die Unruhe und erst recht die anderweitige, sehr anders orientierte Arbeitslast der Kriegszeit, die literarische Vorbereitung und Förderung jener Arbeit viel stärker unterbrochen haben und dementsprechend verzögern, als ich hätte wünschen müssen, so daß ich in dieser Beziehung einstweilen nur erst auf meine Abhandlung über die „Frage nach den Anfängen der Religion in religionspsychologischer Beleuchtung“[1]) verweisen kann. Und auch nicht blos deshalb, weil Traubs Ausführungen sehr verschiedenartige Fragen betreffen, die teilweis im nächstfolgenden Bande meines Werkes, der das Wesen der Religion behandeln soll, noch nicht wiederaufgenommen werden können. Sondern auch und vor allem deshalb, weil die Beurteilung dieser Prinzipienfragen rein sachlich angesehen im letzten Grunde von jeder Durchführung im Einzelnen unabhängig ist. Die Prinzipien können und sollen durch die Einzelausführung (wie ich sie einstweilen in meinen Vorlesungen über Religionsphilosophie und Glaubenslehre gebe) bewährt werden, aber sie können durch diese nicht begründet werden. Im Gebiet der Systematik hat die Behandlung methodischer Prinzipienfragen stets auch Eigenwert und selbständige Bedeutung.

I.

Traub beginnt die Diskussion mit der Unterscheidung von zwei verschiedenartigen Bestandteilen in meinem Buche[2]). Es biete, sagt er, einerseits Analysen theologischer und philosophischer Denker, andrerseits eine bestimmte eigene Position, nämlich die der religionspsychologischen Methode. Jene Analysen bezeichnet er als die „historischen Partien“. Er verweist besonders auf die durch das ganze Buch sich hindurchziehende Auseinandersetzung mit Schleiermacher, deren einzelne Teile zusammengenommen eine „ganze Monographie“ über Schleiermacher ergeben würden, und außerdem auf den Abschnitt über Heinr. Maiers Psychologie des emotionalen Denkens. Aber dann entscheidet er doch, mit diesen „historischen“ Partien solle es seine Abhandlung nicht zu tun haben, sie solle allein

1) In der Zeitschrift für angewandte Psychologie, Band IX, Heft 4/5, Leipzig 1915.

2) Jahrgang 25 dieser Zeitschrift (1915), S. 93 f.

nach dem Recht der neuen Methode selbst fragen und sich daher ausschließlich mit dieser beschäftigen.

Schon diese die ganze Abhandlung einleitende Unterscheidung und die darin liegende Unterbauung der nachfolgenden Argumentation, die Heraushebung und Ausscheidung besonderer „historischer" Partien, muß ich beanstanden. Denn die betreffenden Untersuchungen dienen durchweg nicht bloß historischen Interessen, sondern der Problemführung und Problembehandlung als solcher. Sie wollen zeigen, daß die religionsphilosophische und theologische Gesamtentwicklung der letzten hundert Jahre in ihren bedeutendsten Vertretern zu der Problemstellung führt, die dann ihrerseits zur religionspsychologischen Methode nötigt. Und am allermeisten gilt dies für meine Auseinandersetzungen mit Schleiermacher. Die methodisch bedeutsamsten Einsichten und Aufstellungen Schleiermachers rein und folgerichtig zur Geltung zu bringen, ist die letzte, alles beherrschende Absicht meines Buches. Die religionspsychologische Methode will nichts anderes sein als die Klärung und scharfe Fassung derjenigen methodischen Betrachtungsweise, die Schleiermacher erstmalig in den Reden über die Religion mit genialer Intuition angebahnt hat und die er in der Glaubenslehre genauer zu bestimmen und durchzuführen versucht hat, ohne daß er doch erreicht hätte, das bereits in geschlossener und einheitlicher Weise zu tun. Erich Schäder sieht in seiner „Theozentrischen Theologie" in der „religionspsychologischen" Haltung Schleiermachers den Grundfehler seiner irrigen und irreführenden „anthropozentrischen Position". Schleiermachers religionspsychologische Haltung habe es verschuldet, daß seine theologische Arbeit vom rechten Wege abgeirrt sei, sein religionspsychologisches Denken habe die rechte theologische Einstellung verhindert. So schief und haltlos mir dies Urteil Schäders zu sein scheint, die ihm zugrunde liegende Fragestellung rührt an den Kern der Sache. Nicht der theologische Fehler, sondern die theologische Bedeutung Schleiermachers beruht auf seinem religionspsychologischen Ansatz [1]).

1) Schäder hat sich die Auseinandersetzung mit meinem Buch erspart. Sie hätte ihn vielleicht zu einer tiefer greifenden Veränderung seiner Beurteilung der Grundposition Schleiermachers genötigt als der, welche er im zweiten Bande seines Werkes (1914) und in der zweiten Auflage des ersten Bandes (1916) vorgenommen hat. — Schäder gibt nur einen restlos in Mißverständnissen sich bewegenden Hinweis auf meine kleine (meine Position

Aber eben darin hat Schäder ganz recht: der Ansatz Schleiermachers ist seinem innersten und eigentlichsten Kern nach religionspsychologisch. Diesen innersten und eigentlichsten Kern des Schleiermacherschen Ansatzes herauszuarbeiten und gegen Mißverständnisse von rechts und links sicherzustellen, ist der Leitgedanke meines von Traub besprochenen Buches. Ohne jede Stellungnahme zu Schleiermacher wird daher dies Buch nicht abschließend zu beurteilen sein.

Was die eigene Position meines Buches angeht, so sind es zwei Punkte, die Traub der kritischen Besprechung unterzieht, die Frage der religionspsychologischen Methode und (um auch hier vorab einen kurzen Ausdruck zu gebrauchen) die Metaphysik-Frage. Traub selbst formuliert es einleitend so, er wolle das Verhältnis der von mir befürworteten Methode zur Religionspsychologie und zur Metaphysik behandeln.

Es könnte auf den ersten Blick scheinen, als ob diese beiden Abschnitte in keiner direkten inneren Beziehung zueinander ständen, als ob vielmehr die besondere Behandlung der Metaphysik-Frage durch Traub nur darin begründet sei, daß ich mich an diesem Punkt in meinem Buch in ausgesprochener Weise gegen ihn selbst gewendet hatte. Indes das ist doch nicht der Fall. Es besteht wirklich eine enge Beziehung zwischen beiden Streitfragen, ja sie ist enger und für die Sache selbst bedeutsamer, als es in Traubs eigener Darstellung heraustritt. Denn in bezug auf beide Punkte ist meine Position durch das gleiche Interesse bedingt, durch das Interesse, das nach meiner Betrachtung überhaupt das eigentlich beherrschende in aller religionswissenschaftlichen und theologischen Arbeit sein muß, durch das Interesse nämlich an dem spezifisch Religiösen. D. h. durch das Interesse und das ihm entsprechende Bestreben, an den empirisch als Religion oder religiös bezeichneten Phänomenen dasjenige aufzuzeigen, was auf sie rechtmäßig den Begriff der Religion oder des Religiösen anwenden läßt, dasjenige also, was an ihnen oder in ihnen im engeren und strengeren Sinne Religion und religiös

erst vorbereitende und auf Schleiermacher nicht näher eingehende) Schrift „Zum Streit um die Religionspsychologie“ und fügt dann hinzu, mein größeres Buch vertrete denselben Standpunkt. Vgl. a. a. O. II, S. 191 f. Das ist sehr bequem, entspricht aber kaum den Grundsätzen wissenschaftlicher Diskussion.

heißen darf. Die Heraushebung und Klarstellung des Religiösen in seiner Reinheit und Eigenart muß meines Erachtens für alle Religionswissenschaft der oberste und leitende Grundsatz sein. Und der allgemein religionswissenschaftlichen Aufgabe ordnet sich dann die speziell theologische Aufgabe dadurch ein, daß sie die entsprechende Frage nach dem spezifisch Christlichen stellt, die Frage also nach dem, was auf die empirisch als Christentum oder als christlich bezeichneten Erscheinungen der Geschichte rechtmäßig diesen Begriff „christlich" anwenden läßt, und folglich wieder die Frage nach dem, was im engeren und strengeren Sinne Christentum und christlich heißen darf. Wie es sich dort — alles in allem — um das Wesen der Religion handelt, so hier — wieder alles in allem — um das Wesen des Christentums. Diese doppelseitige Fragestellung muß daher die theologische Systematik, wenn sie religionswissenschaftlich orientiert sein soll, beherrschen. Sie soll denn auch die weitere Gliederung meiner „Systematischen Theologie nach religionspsychologischer Methode" bestimmen.

Daß diese doppelseitige Fragestellung die Intention Schleiermachers wieder aufnimmt, dürfte nicht zu bestreiten sein. Sie liegt bei Schleiermacher schon im Verhältnis der fünften seiner Reden über die Religion zu den vier ersten dieser Reden vor, sie kehrt dann in bedeutsamerer Weise in dem Verhältnis der Glaubenslehre zu den Reden wieder.

Da sich aber logisch betrachtet die Frage nach dem spezifisch Christlichen der Frage nach dem spezifisch Religiösen unterordnet, so muß also diese Frage nach dem spezifisch Religiösen die übergreifende und beherrschende sein. Und durch diese Frage nach dem spezifisch Religiösen ist nun auch meine Stellungnahme in den beiden von Traub behandelten Problemen bedingt. Das gilt am allermeisten für die Frage nach der religionspsychologischen Methode. Denn die religionspsychologische Methode will gerade die methodische Bearbeitung und Beantwortung jener Frage nach dem spezifisch Religiösen ermöglichen. So korrespondiert die religionspsychologische Methode aufs genaueste der Problemstellung nach dem spezifisch Religiösen. Davon wird weiterhin eingehender zu reden sein. Jetzt möchte ich zunächst das Andere betonen, daß auch meine Stellungnahme zum Metaphysik-Problem durch jene Frage nach dem spezifisch Religiösen bedingt ist. Und unter diesem Gesichtspunkt will

ich daher im voraus auf den von Traub an zweiter Stelle behandelten Problemkomplex eingehen.

Auch für die Behandlung des Metaphysik-Problems, die mein Buch S. 74 ff. gibt, ist im letzten Grunde die Frage nach dem spezifisch Religiösen der leitende Gesichtspunkt. Denn wenn einmal die übergreifende Aufgabe dahin bestimmt ist, das unterscheidende Kriterium des Religiösen herauszuarbeiten, und wenn andrerseits — wie das für jede irgendwie psychologisch interessierte Betrachtung selbstverständlich ist — das Religiöse nur im religiösen Bewußtsein oder durch das religiöse Bewußtsein faßbar ist, dann ergibt sich auch sofort, daß für die Lösung, ja für jede Bearbeitung jener Aufgabe das eigenartige Verhältnis zwischen dem religiösen und dem metaphysischen Bewußtsein von größter Bedeutung sein muß. Denn daß diese beiden Größen, das religiöse und das metaphysische Bewußtsein, in irgend einer wie immer zu bestimmenden, jedenfalls aber nahen und engen Beziehung zu einander stehen, das ist im Hinblick auf das gesamte menschliche Geistes- und Kulturleben für jeden unbefangen Urteilenden eine unleugbare Tatsache. Fast überall, wo in der Geschichte von Metaphysischem, von metaphysischen Bestrebungen, Ideen oder Phänomenen die Rede ist, klingt auch eine Beziehung zum religiösen Glauben an [1]. Da sich nun das metaphysische Bewußtsein in metaphysischen Begriffen, Lehren und Systemen, nämlich in Begriffen, Lehren und Systemen, die als metaphysisch oder als Metaphysik bezeichnet werden, Ausdruck verschafft, so erhebt sich von hier aus das Metaphysik-Problem in dem vorher gemeinten Sinne.

Und dies Problem ist für die Theologie um so wichtiger, als die Gefahren, die an

---

1) Das gilt nicht nur für die Vergangenheit, sondern durchaus auch für die Gegenwart. So urteilt z. B. neuestens Konstantin Oesterreich in seiner programmatischen Schrift: „Die religiöse Erfahrung als philosophisches Problem" (Philos. Vorträge, veröffentlicht von der Kant-Gesellschaft, Nr. 9, Berlin 1915, S. 7): „Ueberall, wo die neue Metaphysik Einfluß übt, ist wieder religiöses Leben in den Menschen wach geworden." Mit der „neuen Metaphysik" meint Oesterreich diejenige Euckens und Bergsons. Sein angeführtes Urteil wird — vielleicht beträchtlich — einzuschränken, aber jedenfalls nicht einfach abzulehnen sein. Und gerade für Theologen ist es besonders beachtenswert.

diesem Punkt nach den beiden verschiedenen Richtungen hin der theologischen Arbeit drohen, fundamentalster Art sind. Nach der einen Seite nämlich droht die Gefahr der radikalen Trennung und damit die der Isolierung der theologischen Aufgabe, ihrer Isolierung gegen alle philosophische Arbeit, die sich eben im Gebiet des Metaphysischen mit der theologischen Aufgabe berührt. Nach der anderen Seite aber droht die Gefahr der unterschiedslosen Vermengung, die dann zur Rationalisierung der Religion führen muß, da die übliche philosophische Bearbeitung des Metaphysischen rationaler Art ist.

Hatte ich in meinen früheren Schriften mehr vor der erstgenannten Gefahr gewarnt, so liegt mir jetzt erst recht die Abwendung der an zweiter Stelle bezeichneten Einseitigkeit am Herzen. Denn die hier drohende Rationalisierung der Religion ist der Tod aller unbefangenen religionswissenschaftlichen und theologischen Arbeit. Die Religion rationalisieren heißt die Religion als Religion vergewaltigen, ja es heißt, die Religion als Religion aufheben. Rationalisierte Religion ist nicht mehr urwüchsige echte und lebendige Religion, sondern ein Kunstprodukt, das sich um so mehr von wirklicher Religion entfernt, als die Rationalisierung zunimmt. Die echte Religion ist ihrem Charakter nach viel mehr irrational als rational uud rationalisierbar. Freilich auch das Irrationale macht nicht als solches das Wesen der Religion aus. Denn den irrationalen Charakter teilt die Religion mit vielen anderen Erscheinungen des menschlichen Seelenlebens und der menschlichen Geschichte[1]). Auch das Irrationale ist nicht das spezifisch Religiöse. Solange die religionswissenschaftliche Problemstellung sich ausschließlich in den Kategorien rational und irrational bewegt, ist die Frage nach dem spezifisch Religiösen noch nicht in das ihr gebührende Recht eingesetzt. Vielmehr droht

1) Das hat kürzlich Ernst Troeltsch in einer Aufsatz-Reihe in der Christl. Welt (1916, Nr. 33 ff.) sehr treffend ausgeführt. Ebendeshalb scheint mir dann aber die Problemstellung Troeltschs für die Religionswissenschaft nicht abschließend zu sein. — In anderer Richtung erwächst an diesem Punkt auch die Verschiedenheit meiner Position von derjenigen Karl Heims (Glaubensgewißheit; Zur Lebensfrage der Religion, Leipzig 1916). Auch Heims Problemstellung verbleibt in den Kategorien des Rationalen und Irrationalen, sofern er die Paradoxie dieser Duplizität zur entscheidenden Instanz macht.

dann immer von neuem die Gefahr, die Religion zu rationalisieren.

Eine solche Rationalisierung der Religion liegt auch und gerade da vor, wo die Religion in Metaphysik umgesetzt wird. Die Umsetzung der Religion in Metaphysik wird aber nur dann sicher verhindert werden können, wenn gleichzeitig das positive Beziehungsverhältnis der Religion zum Metaphysischen — genauer gesprochen: des religiösen zum metaphysischen Bewußtsein oder der religiösen zur metaphysischen Position — anerkannt wird. Deshalb lege ich auch in dem von Traub besprochenen Buch auf die Anerkennung dieses *positiven Beziehungsverhältnisses* großes Gewicht. Und in diesem Sinne habe ich auch die früher von mir zunächst von jenem anderen vorher besprochenen Interesse aus aufgestellte These, Theologie ohne Metaphysik sei unmöglich, festgehalten, freilich nicht, ohne sie näher zu bestimmen und gegen Mißverständnisse zu schützen. Theologie ohne Metaphysik ist tatsächlich unmöglich, wenn die Theologie als die Wissenschaft von der (christlichen) Religion das positive Beziehungsverhältnis zwischen dem religiösen und dem metaphysischen Bewußtsein anerkennen und klarstellen muß. Ich habe aber diese These in dem genannten Buch sofort da, wo ich sie zum erstenmal ausspreche, durch die Worte erläutert: „sofern die Theologie nicht zum Abschluß gebracht werden kann, ohne eine metaphysische Position in der Weltanschauungsfrage einzunehmen und zu vertreten". Und ich habe dann nachdrücklich daran erinnert, daß ich die so von mir geforderte Metaphysik genauer als „Glaubens-Metaphysik" bestimmt hatte, d. h. als eine aus dem Glauben der (christlichen) Religion erwachsende und demgemäß nur von diesem Glauben aus zu vertretende Position metaphysischen Charakters. Außerdem habe ich ausdrücklich bemerkt, daß, da die abgekürzte Bezeichnung der metaphysischen Position als Metaphysik mißverständlich sein könnte, die abgekürzte Wendung besser vermieden werde.

Mit alledem glaubte ich deutlich gemacht zu haben, daß es sich in dem sogenannten Metaphysik-Problem in erster Linie nicht um eine bestimmte „Disziplin" der Metaphysik und ebensowenig um irgendwelche „Systeme" der Metaphysik handelt, sondern um das metaphysische Bewußtsein und um die metaphysische Position.

Diesen Sachverhalt hat nun aber Traub nicht oder jedenfalls nicht hinreichend beachtet. Das zeigt sich schon in seiner ersten, vorher bereits genannten Formulierung. Er macht zum Gegenstand

seiner kritischen Erörterung „das Verhältnis der neuen Methode zur Religionspsychologie und zur Metaphysik". Hier wird das Metaphysische sogleich durch den Begriff Metaphysik bezeichnet, und der Begriff der Metaphysik wird — ebenso wie derjenige der Religionspsychologie — im Sinne einer besonderen Disziplin genommen. Dann ist, da diese Disziplin nur eine philosophische oder pseudophilosophische sein kann, Metaphysik „das Wissen" von dem Transzendenten oder das „wissenschaftliche Nachdenken" über das Transzendente und steht als solches in ausschließendem Gegensatz zu allem nicht wissenschaftlich orientierten Nachdenken, das sich mit dem Transzendenten beschäftigt [1]). Diese formal-terminologisch orientierte Betrachtung beherrscht Traubs Polemik gegen mich in der Behandlung des sog. Metaphysik-Problems. Traub darf gewiß das Verdienst in Anspruch nehmen, von diesem Ansatz aus seine Auffassung in geschlossenster und folgerichtigster Weise durchgeführt zu haben — und das ist stets wertvoll und lehrreich. Indes die strenge Unterscheidung zwischen dem „Nachdenken" und dem „wissenschaftlichen Nachdenken" über das Transzendente, die Traub grundsätzlich zum ausschlaggebenden Kriterium für die Bestimmung des Metaphysischen machen will, dürfte schon historisch undurchführbar sein. Denn welcher Begriff der Wissenschaft soll dabei angewandt werden? Im Sinne der heutigen Wissenschaft ist ja gerade für Traub alle Metaphysik nicht-wissenschaftliches Denken. Wie kann dann das „wissenschaftliche Nachdenken" im Unterschied vom sonstigen Nachdenken für die Metaphysik charakteristisch sein? Andrerseits ist auch die Formel, die Traub zum Ersatz für den Begriff des Metaphysischen vorschlägt, unzureichend. Denn der theologische Satz: „Es gibt eine jenseitige Welt, die sich dem Frommen erschließt" [2]) bringt noch nicht zum Ausdruck, daß dieses Urteil selbst Glaubensurteil ist.

Vor allem aber bleibt für die Auffassung Traubs das Verhältnis des metaphysischen Bewußtseins zum religiösen Bewußtsein ganz außer Betracht. Die Behandlung dieses Problems ist von Traubs Ansatz aus überhaupt nicht in Angriff zu nehmen. Und deshalb bleibt dann bei der Beschränkung auf diesen Ansatz auch die Bestimmung des Verhält-

1) Vgl. a. a. O. S. 113 f., wo Traub aufs stärkste betont, nach dem historischen Begriffe von Metaphysik bedeute diese nicht überhaupt das Nachdenken, sondern das „wissenschaftliche" Nachdenken über das Transzendente.

2) A. a. O. S. 118.

nisses der theologischen zur philosophischen Arbeit unbefriedigend. Traub empfindet es als widerspruchsvoll, daß ich die theologische Arbeit einerseits als kulturwissenschaftliche Einzeldisziplin der Reihe der Kulturwissenschaften einordne und sie andrerseits doch in enge Beziehung zur philosophischen Aufgabe treten lasse. „Wie kann sie", fragt Traub, „Einzelwissenschaft und Nicht-Einzelwissenschaft sein?" (S. 121.) Nun sie beginnt als Einzelwissenschaft, führt dann aber auf der Grundlage dieser einzelwissenschaftlichen Arbeit zu Problemen, die über die letztere hinausgreifen, deren Bearbeitung sie daher in Analogie oder in Konkurrenz zur Philosophie bringt. Ist das wirklich widerspruchsvoll? Traub nimmt besonders daran Anstoß, daß ich beide Aufgaben in der theologischen Systematik zusammentreffen lasse und sie nicht wenigstens auf die historische und die systematische Theologie verteile. Aber gerade in der Systematik wirkt sich der doppelseitige Sachverhalt in seiner Doppelseitigkeit aus [1]). Das übergreifende Band aber, das ein Auseinanderfallen beider „Teile" — besser: beider Teilaufgaben — verhindert, liefert eben die religionspsychologische Methode. Um sie geht denn auch der eigentliche Streit. Von ihr soll daher jetzt die Rede sein.

II.

Auch hier gilt aber wieder, daß Traub durch seinen Ansatz von vornherein eine Verengung der Problemstellung vornimmt, die

---

1) Daß es sich so verhält, läßt sich sogar an Traubs eigener Definition der Dogmatik zeigen. Die Dogmatik hat nämlich nach Traub die doppelte Aufgabe, den Inhalt des christlichen Glaubens zu entfalten und seine Wahrheit zu begründen (S. 110). Ersteres ist eine offensichtlich einzelwissenschaftliche Aufgabe. Die andere Aufgabe aber, die Wahrheit des christlichen Glaubens zu begründen, wird sich nicht ohne „religionsphilosophische" Untersuchungen bearbeiten lassen, also Untersuchungen erfordern, die eine Analogie oder Konkurrenz zur Philosophie bedeuten. — Nur bis zur Einsicht in diesen Sachverhalt fordere ich die Stellungnahme zur Frage der Wissenschaftssystematik. Die Argumentation, die Traub S. 120 f. gegen diese Forderung vorbringt, ist ein bloßes Scheinmanöver. Wenn die spätere Untersuchung über das Wesen der Religion zu dem Ergebnis führen sollte, daß die Religion nicht als Objekt einer kulturwissenschaftlichen Einzeldisziplin behandelt werden dürfe, dann würde die ganze Systematik wieder umgestoßen. Indes das ist ja im Ernst gar nicht zu bestreiten, daß die Religion Objekt einzelwissenschaftlicher Arbeit sein muß; strittig ist allein das Verhältnis dieser Arbeit zur Philosophie.

dann in seiner ganzen Polemik gegen mich nachwirkt. Wieder verweise ich auf die von ihm vorangestellte Formulierung seines kritischen Unternehmens. Er will „das Verhältnis der neuen Methode zur Religionspsychologie und zur Metaphysik" behandeln. Auch der Begriff des Religionspsychologischen wird also von vornherein auf den einer einzelnen Disziplin beschränkt und diese als eine bekannte und eindeutige Größe behandelt. Das ist das πρῶτον ψεῦδος für die gesamte nachfolgende Diskussion. Denn wenn nun, wie es unter der genannten Voraussetzung das durchaus nächstliegende ist, die in Frage stehende Sonderdisziplin genauer als „empirische" Religionspsychologie bestimmt wird, dann kann freilich von religionspsychologischer Methode in meinem Sinne keine Rede sein, es kann dann überhaupt verständigerweise von religionspsychologischer Methode der systematischen Theologie keine Rede sein. Denn eine solche Methode würde ja dann die systematische Theologie in eine Vielheit einzelner empirisch-psychologischer Untersuchungen auflösen, also als Systematik aufheben. Dann würde folglich genau das Gegenteil von dem erreicht werden, was ich als dringendstes Erfordernis der theologischen Arbeit und als das bewußte Ziel meiner religionspsychologischen Bestrebungen bezeichnet habe [1]). Dann würde auch jede Anknüpfung an die Theologie Schleiermachers ausgeschlossen sein, da sich diese auf der klaren Einsicht aufbaut, daß die bloß empirische Auffassung keine Möglichkeit bietet, das Wesentliche und sich gleich Bleibende von dem Veränderlichen und Zufälligen zu unterscheiden [2]).

Nein, daß mit der in Anlehnung an Schleiermacher oder vielmehr in Fortführung der Schleiermacherschen Grundtendenz aufgestellten religionspsychologischen Methode etwas anderes gemeint ist, als eine bunte Vielheit empirisch-psychologischer Untersuchungen über die Religion, das ist allerdings selbstverständlich. Vielmehr beruht die Aufstellung dieser Methode auf der bewußten Voraussetzung, daß der Begriff des Religionspsychologischen keineswegs auf den Umkreis empirischer Psychologie und empirisch-psychologischer Untersuchungen zu beschränken ist.

Eben diese Voraussetzung aber bestreitet Traub auf das entschiedenste und brandmarkt sie als wissenschaftliche Rückständigkeit

1) Vgl. das Vorwort meines von Traub besprochenen Buches.

2) Schleiermacher, Der christliche Glaube, 2. Aufl. § 2, II.

(S. 103 ff.). Wie ist diese seine These, die Grundlage seiner ganzen weiteren Argumentation, zu beurteilen? Sie ist, scheint mir, schlechterdings unberechtigt und deshalb unhaltbar, ja sie ist letzten Endes rein willkürlich.

Diese These läßt zunächst bereits unbeachtet, daß schon der allgemeine Begriff des Psychologischen nicht in der Weise eindeutig ist, wie Traub behauptet. Vielmehr wird der Begriff des Psychologischen ganz allgemein in doppeltem Sinne gefaßt, und zwar nicht etwa nur im populären Sprachgebrauch, sondern durchaus in der Wissenschaft selbst und demgemäß auch in der wissenschaftstheoretischen Forschung. Auch da wird der Begriff des Psychologischen nicht ausschließlich im Sinne der in den letzten Jahrzehnten ausgebildeten Sonderdisziplin der empirischen Psychologie gefaßt. Gewiß er wird auch so gefaßt und einzelne in dieser Richtung besonders interessierte Kreise rücken diese Fassung in den Vordergrund. Aber das doch nicht so, daß diese Fassung mit irgendwelchem Recht für sich Alleingültigkeit in Anspruch nehmen könnte.

Vielmehr ist gerade der Charakter dieser so verstandenen „Psychologie" außerordentlich umstritten. Ihre eigenen wissenschaftstheoretischen Prinzipien, ihr Verhältnis zur Philosophie, ihr Verhältnis zu den Naturwissenschaften auf der einen, den Geistes- oder Kulturwissenschaften auf der anderen Seite, sind umstritten. Das Letztere kommt für uns zunächst besonders in Betracht. Und da liegt es so, daß heute hervorragende Vertreter der Wissenschafts-Systematik die Sonderdisziplin der empirischen Psychologie grundsätzlich und restlos zur Klasse der Naturwissenschaften rechnen. Ihrem methodischen Charakter nach sei diese empirische Psychologie Gesetzeswissenschaft und deshalb rein und ausschließlich Naturwissenschaft. Nun können wir uns hier nicht nebenher eingehend mit dieser Streitfrage befassen. Aber das wird man auch bei vorsichtigster Haltung sagen dürfen, daß diese empirische Psychologie ihrem heutigen Betriebe nach jedenfalls ganz vorwiegend naturwissenschaftlich orientiert ist und dementsprechend primär als Naturwissenschaft beurteilt werden muß. Gerade da, wo diese empirische Fachpsychologie gegenwärtig am eifrigsten gepflegt und gefördert wird, tritt denn auch ihr vorwiegend naturwissenschaftlicher Charakter schon äußerlich deutlich und unmißverständlich in die Erscheinung. In Frankfurt a. M. gehört die empirische Fachpsychologie zur naturwissenschaftlichen, nicht zur historisch-philosophischen Fakultät.

Neben diesem Gebrauch des Begriffs des Psychologischen steht nun aber der andere, der nicht an die rein oder doch vorzugsweise naturwissenschaftlich-experimentell arbeitende Fachdisziplin der empirischen Psychologie denkt, sondern den Begriff „psychologisch“ in einem ganz anders orientierten Sinne nimmt, nämlich so, daß er (um zunächst seine allgemeinste Tendenz zu bezeichnen) im Gegensatz zu jeder äußerlich dogmatistischen Betrachtung eine innerlich-vertiefte, die Bedingungen des seelisch-geistigen Lebens beachtende Auffassung fordert oder geltend macht. So wird der Begriff „psychologisch“ überall da gefaßt, wo von „psychologischem Verständnis“, von „psychologischer Einfühlung“, von „psychologischer Deutung“ die Rede ist oder ähnliche Wendungen gebraucht werden. Mit diesem Gebrauch des Begriffs „psychologisch“ befinden wir uns aber für die wissenschaftliche Problemstellung von vornherein im Gebiet der Geistes- oder Kulturwissenschaften. Und hier ist dann weiter ein Doppeltes zu bedenken. Erstlich handelt es sich bei diesem Gebrauch des Begriffs „psychologisch“ überhaupt nicht um eine einzelne Fachwissenschaft oder Sonderdisziplin. Und zweitens wird für die weitere Gestaltung der so gefaßten psychologischen Betrachtung der Unterschied der historischen und der systematischen Disziplinen der Geistes- oder Kulturwissenschaften von entscheidender Bedeutung. Denn in den systematischen Disziplinen, die es nicht mit der historischen Erforschung der geschichtlichen Entfaltungen der betreffenden geistigen Größen — etwa (um von der Religion noch abzusehen) des Rechts oder der Kunst — zu tun haben, sondern mit ihrem eigentlichen Wesensgehalt, da führt nun jene psychologische Betrachtung über alle gegebene oder vorzufindende Empirie hinaus, indem sie die letzten Motive und Tendenzen jener Größen zu erfassen und so ihren tiefsten Sinn aufzudecken versucht.

Beachtet man diesen doppelseitigen Sachverhalt, so fällt der Haupteinwand Traubs, der den wundesten Punkt meines ganzen Entwurfs treffen soll, völlig in sich selbst zusammen. „Gibt es denn“, fragt Traub (mit freilich wieder irreführender Formulierung), „neben der empirischen noch eine andere Psychologie, die also nicht-empirisch sein müßte“[1])? Traub will diese Frage bedingungslos verneint wissen. Denn ihre Bejahung stehe in schärfstem Kontrast zu der ganz klar erkennbaren Tendenz, die sich in der Entwicklung

1) A. a. O. S. 103.

der psychologischen Forschung offenbare. Diese Tendenz gehe dahin, daß mit steigender Klarheit der empirische Charakter dieser Wissenschaft[1]) herausgearbeitet werde. Die frühere Psychologie sei mit theologischen und metaphysischen (spekulativen) Elementen ganz durchsetzt gewesen, wovon ein letzter Rest noch in dem Begriff der Seelensubstanz in die Gegenwart hineinrage. Dagegen habe die Psychologie als selbständige Sonderwissenschaft[1]) um so mehr Boden gewonnen, je mehr sie alle metaphysischen und theologischen Einschläge abgestoßen und sich auf ihren Charakter als empirische Wissenschaft besonnen habe.

Diese Argumentation also soll den wundesten Punkt meines ganzen Entwurfs treffen und ihn damit umstoßen. Tut sie das wirklich? Nein, sondern sie berührt ihn überhaupt gar nicht. Denn in allem, was Traub über die „Psychologie als selbständige Sonderwissenschaft" sagt, stimme ich ihm natürlich rückhaltlos zu. Die behauptete Beweiskraft dieser Argumentation entpuppt sich also als glatte petitio principii — oder, anders angesehen, als Trugschluß. Die Schlußfolgerung, die Traub gezogen wissen will, ist entweder eine bloße Tautologie oder aber sie ist falsch. Seine Schlußfolgerung lautet nämlich, die Psychologie sei ihrem Begriff nach empirische Wissenschaft. Das ist selbstverständlich richtig für die Sonderdisziplin der empirischen Psychologie. Aber der Begriff des Psychologischen wird durch diese Sonderdisziplin der empirischen Psychologie nicht erschöpft.

Es ist daher auch ganz unbegründet, wenn Traub die Befürchtung ausspricht, die von mir befürwortete religionspsychologische Methode würde zu einem scholastischen Betrieb der Psychologie, zu einer mit theologischen und metaphysischen (spekulativen) Elementen durchsetzten Psychologie zurückführen. Zu dieser Befürchtung liegt schlechterdings auch nicht der mindeste Anlaß vor. Und ebenso ist die Warnung gegenstandslos, mit der Traub diesen Abschnitt schließt, wir Theologen dürften vom allgemeinen Wissenschaftsbetrieb nicht so abseits stehen, daß wir Wissenschaftsbegriffe bilden, die dem Fachmann unannehmbar sind. Selbstverständlich dürfen wir das nicht — sofern es sich nicht etwa um spezialistisch verrannte und beschränkte Fachleute handelt. Aber davon ist auch gar keine Rede. Ganz im Gegenteil. Die für

---

1) Die Sperrung von mir.

die hier besprochene übergreifende Frage in Betracht kommende Fachwissenschaft, d. h. die wissenschaftstheoretische Forschung der Philosophie, ist gerade neuestens im Begriff, mit stets steigender Klarheit herauszuarbeiten, wie unmöglich es ist, den Begriff des Psychologischen im bloß Empirischen aufgehen zu lassen. Das gilt schon für die aus der empirischen Psychologie selbst herauswachsende Denkpsychologie. Ich verweise z. B. auf die scharfsinnige Studie von Rich. Hönigswald über die „Prinzipienfragen der Denkpsychologie“[1]). Sie orientiert trefflich über die in der genannten Richtung liegenden Probleme und ist gerade auch für die von Traub behandelte Frage höchst lehrreich. Hönigswald unterscheidet zur Klarstellung der in der denkpsychologischen Forschung sich ergebenden Probleme (in Anlehnung an die Terminologie Husserls) zwischen Phänomenologie und empirischer Psychologie; er bezeichnet jene als Theorie der Bedeutungserfassung als solche, diese als Analyse der Gesetzlichkeit, die die zeitliche Bestimmtheit des Bedeutungserlebnisses beherrscht. Als Phänomenologie ist dann also die Denkpsychologie nicht-empirischen Charakters.

Hier will ich nun gleich noch ein Wort über den Begriff „transzendental-psychologisch“ anfügen, den ich zwar in meinem größeren Buch mit Absicht vermieden habe, den ich aber vorher mehrfach zur wissenschaftstheoretischen Charakteristik der religionspsychologischen Methode gebraucht hatte. Ich wollte durch diesen Begriff auf den schärfsten Ausdruck bringen, daß es sich in der religionspsychologischen Methode nicht um ein psychologisches Verfahren im Sinne der empirischen Psychologie handelt. Für diesen Zweck ist der Begriff — rein sachlich betrachtet — auch wirklich geeignet und daher berechtigt. Der Anstoß, den Traub an ihm nimmt[2]), liegt ganz in der Linie seiner soeben besprochenen Argumentation und ist daher ebenso hinfällig wie diese selbst. Traub sagt, das Transzendentale sei nach Kant das, was jenseits aller Psychologie gelegen ist. Aber das ist durchaus irrig. Richtig ist allerdings, daß das Transzendentale nach Kant jenseits aller bloß empirischen Psychologie gelegen ist. Gerade diesen Sachverhalt sollte aber auch jener Begriff zum Ausdruck bringen. Der Begriff „transzendental-psychologisch“ bedeutet also keineswegs, wie Traub behauptet, einen Widerspruch in sich selbst.

1) Vortrag, gehalten auf der Generalversammlung der Kantgesellschaft 1913, in den Kantstudien Bd. 18, S. 205 ff.

2) A. a. O. S. 97.

Und er verstößt auch nicht gegen die Prinzipien des Kantischen Denkens. Gerade die neuere Kant-Forschung verwendet ja diesen Begriff mit Vorliebe zur Aufhellung der Kantischen Position. So z. B. der Herausgeber der Kant-Studien, Bruno Bauch, auch in seiner allgemeinverständlichen Darstellung der Philosophie Kants. Er weist sehr nachdrücklich darauf hin, daß „transzendental" im Sinne Kants immer nur ein bestimmter Inhalt des Bewußtseins ist, daß aber auch durch die transzendentale Bestimmtheit eines Bewußtseinsinhaltes der psychologische Charakter seiner Entwicklung aus der Erfahrung heraus nicht aufgehoben wird. Wo das Interesse der Untersuchung in diese letztgenannte Richtung geht, da ist demgemäß nach Bauch auch in der Theorie der Erkenntnis von transzendental-psychologischen Betrachtung zu sprechen. Von dieser transzendental-psychologischer Betrachtung ist dann die transzendental-kritische zu unterscheiden, die es mit der Beurteilung des transzendentalen Inhalts selbst zu tun hat[1]). Und dann sagt Bauch ganz allgemein über die Erkenntnislehre Kants, daß sich in ihrem Ausgangspunkt das transzendental-psychologische und das transzendental-kritische Moment miteinander verbinden, um sich zugleich deutlich gegeneinander abzuheben[2]). Und ein anderer „Kantianer", der vorher schon genannte Richard Hönigswald, rühmt an der Bauchschen Darstellung der Philosophie Kants gerade die klare Unterscheidung zwischen der transzendental-psychologischen und der transzendental-kritischen Betrachtungsweise[3]).

Also auch das ist ein unberechtigter Einwand Traubs, daß der Begriff transzendental-psychologisch im Widerspruch zum kritischen Denken im Sinne Kants stehe und den Rückgang hinter Kant bedeute. Vielmehr bin ich mir bewußt, dem von mir proklamierten Grundsatz „von Kant aus vorwärts" getreu geblieben zu sein, wenn ich für die religionswissenschaft-

1) Bruno Bauch, Immanuel Kant (Sammlung Göschen) 1911, S. 56 ff.

2) A. a. O. S. 65. — Vgl. noch S. 79: „Freilich ist die Synthesis als solche selbst noch nicht eigentlich transzendental-logischer Faktor, sondern zunächst nur transzendental-psychologisches Werkzeug zur Erkenntnis."

3) Deutsche Litteraturzeitung 1911, Nr. 30, Sp. 1878: „Besondere Erwähnung verdient hierbei die energische, die Disposition der Schrift zum guten Teil geradezu beherrschende Betonung des Unterschieds zwischen einer tranzendental-psychologischen und der transzendental-kritischen Betrachtungsweise".

liche und theologische Systematik grundsätzlich zwischen der religionspsychologischen und der religionskritischen Betrachtung unterscheide. Und ich war auch sachlich im Recht, die erstere ihrem wissenschaftstheoretischen Charakter nach als transzendental-psychologisch zu bezeichnen. — Was schließlich noch den Begriff „transzendental" als solchen betrifft, so habe ich meinen Gebrauch desselben klar und scharf definiert [1]). Ich beschränke ihn grundsätzlich nicht auf das Gebiet der logisch-rationalen Erkenntnis. Im übrigen sind mir die zwei Momente der berühmten Kantischen Definition die für ihn entscheidenden: 1. die transzendentale Betrachtung setzt nicht bei den Objekten ein, sondern bei der betreffenden Objekterfassung des menschlichen Bewußtseins; 2. sie geht hinter die empirischen Verschiedenheiten der betreffenden Bewußtseinsgestaltung oder Objekterfassung zurück und versucht, deren eigne Wesensbestimmtheit, ihren wesentlichen Gehalt und Sinn, aufzudecken.

Aus der vorstehenden Erörterung über den Begriff des Psychologischen ergibt sich nun, daß derselbe auch für die Religionswissenschaft und Theologie in verschiedener Weise in Betracht kommt. Erstlich kann die Sonderdisziplin der empirischen Psychologie ihre Arbeit auch auf das Gebiet der herkömmlich als religiös bezeichneten Erscheinungen des menschlichen Seelenlebens ausdehnen. Die Auffindung von Regelmäßigkeiten und funktionalen Gesetzen der sogenannten „religiösen" Erlebnisse wird dann im Mittelpunkt der Aufgabe stehen [2]). Und man kann diese Aufgabe wieder zum Gegenstand einer besonderen Disziplin machen. Diese Arbeit als „religionspsychologisch" zu bezeichnen, ist gewiß möglich, aber doch nur sehr bedingter Weise berechtigt. Denn die Religion gibt hier nur das Arbeitsgebiet für die psychologische Forschung rein als solche ab. Genau genommen handelt es sich hier

1) Systematische Theologie usw. I., S. 238 f.

2) Genau so bestimmt auch mein Buch die Aufgabe der empirischen Psychologie, vgl. S. 7, S. 331. Traubs Ausstellung S. 104 ist also unbegründet. Der konkrete Einwand, den Traub hinzufügt, trifft nur James, nicht mich; er war auch von mir selbst an der von Traub herangezogenen Stelle James gegenüber schon erhoben worden. Im übrigen vgl. zur Sache meine Besprechung des Archivs für Religionspsychologie in der Theologischen Literaturzeitung 1915, Sp. 531.

um fachpsychologische, nicht um religionswissenschaftliche oder theologische Arbeit.

Das zeigt in dem neubegründeten „Archiv für Religionswissenschaft" gerade der Hauptartikel des Herausgebers mit wünschenswertester Deutlichkeit. Gewiß wird solche Arbeit auch der Religionswissenschaft und Theologie, zumal der „praktischen Theologie" manchen sehr nützlichen Dienst leisten können. Deshalb soll sie eifrig gepflegt und ausgebaut werden. Aber sie wird sich, wenn sie nicht Verwirrung und Unklarheit stiften soll, der Grenzen ihrer Kompetenz bewußt bleiben und sich also auf die oben genannte Aufgabe beschränken müssen. Das Religiöse als solches — d. h. in seiner spezifisch religiösen Bestimmtheit — vermag sie nicht zu erfassen. Sie dient also der Religionswissenschaft nur mittelbar, nur indirekt, nicht direkt und unmittelbar. Als religionspsychologisch ist sie also höchstens im weiteren, nicht im eigentlichen und engeren Sinne zu bezeichnen.

Eine andere Verwertung des Psychologischen für die Religionswissenschaft ist die, welche durch den vorher an zweiter Stelle besprochenen Begriff des Psychologischen bestimmt wird. Hier handelt es sich um psychologisches Verständnis und psychologisches Denken im Sinne der von vornherein grundsätzlich geistes- und kulturwissenschaftlich orientierten Arbeit, in unserem Falle also der religionswissenschaftlichen oder theologischen Arbeit. Hier kommt nun aber auch wieder der Unterschied der historischen und der systematischen Arbeitsgebiete und Arbeitsziele in Betracht.

Auf dem historischen Gebiet bleibt auch diese Verwertung des Psychologischen empirischer Art; zugleich bleibt sie aber auch den Prinzipien der historischen Forschung ein- und untergeordnet und zwar wieder ganz grundsätzlich. Sie muß sich den Prinzipien der historischen Forschung unterordnen und muß ihnen untergeordnet bleiben. Denn die historischen Kriterien müssen hier die ausschlaggebenden sein. Sonst wäre die betreffende Forschung nicht mehr streng historisch. Auch diese Verwertung des Psychologischen ist daher noch nicht im engeren, jedenfalls nicht im engsten und eigentlichsten Sinne als religionspsychologisch zu bezeichnen. Sie ist immer nur relativ religionspsychologisch je nach dem Gewicht, das auf die psychologische Vertiefung der historischen Religionsforschung gelegt wird. Es ist wohl verständlich, daß, wenn ein Religionshistori-

ker gerade auf solche psychologische Vertiefung seiner historischen Forschung mit besonderer Energie die Aufmerksamkeit lenkt und demgemäß betonten Nachdruck auf sie legt, er dann diese seine Forderung und Arbeitsrichtung als „religionspsychologisch“ empfindet. So ist der neuestens von Hugo Greßmann vertretene Sprachgebrauch zu verstehen [1]). Aber auch Greßmann wird nicht in Abrede stellen wollen, daß bei ihm die religionspsychologische Tendenz der historischen Auffassung und den historischen Kriterien untergeordnet bleibt und bleiben muß. Diese Arbeit ist und bleibt also ihrem entscheidenden *methodischen Charakter* nach historisch.

Auf systematischem Gebiet stellt sich dagegen die Sache sehr anders dar. Für die religionswissenschaftliche und theologische Systematik — konkret gesprochen: für Religionsphilosophie und Dogmatik (Glaubenslehre) — ist das historische Interesse nicht mehr das ausschlaggebende. Dieser Satz darf nicht dahin mißverstanden werden, daß er die historische Arbeit für das systematische Gebiet als bedeutungslos oder doch als von geringer Bedeutung beurteilt wissen wollte. Nein die Bedeutung der historischen Arbeit — und zwar keineswegs bloß die bestimmter Arbeitsresultate, sondern vor allem gerade die der historischen Arbeit selbst, die der methodischen historischen Forschung und Schulung — ihre Bedeutung auch für die Systematik kann gar nicht hoch genug eingeschätzt werden. *Aber diese historische Forschung wird in der Systematik vorausgesetzt, sie ist nicht selbst Zweck und Ziel.* Denn nicht die geschichtliche Entfaltung der Religion zu erforschen, ist die Aufgabe der Systematik, sondern ihre Aufgabe ist, *die Religion selbst nach ihrem eigentlichen Wesen zu erforschen.* Anders gesprochen: nicht die geschichtliche Entwicklung der religiösen Idee, sondern der Inhalt der religiösen Idee ist die Aufgabe der Systematik. Der Inhalt der religiösen Idee ist freilich nur aus der geschichtlichen Entwicklung heraus zu erfassen. Aber die geschichtliche Entwicklung ist doch nicht selbst schon die religiöse Idee. Es ist das Vorurteil des Historismus, die geschichtliche Entwicklung mit der Idee

1) Hugo Greßmann, Albert Eichhorn und die religionsgeschichtliche Schule, Göttingen 1914, S. 49 ff. — Vgl. auch meine Auseinandersetzung mit Greßmann in dem Vorwort zur 2. Auflage meiner Bearbeitung von William James: Die religiöse Erfahrung usw.

selbst zu verwechseln. Der Gegenstand der systematischen Aufgabe ist die religiöse Idee selbst oder konkreter gesprochen: das eigentliche Wesen der Religion. Für diese Aufgabe kann nun aber das psychologische Denken in dem bezeichneten Sinne zur übergreifenden und letztlich entscheidenden Instanz gemacht werden. Nämlich dann kann das geschehen, wenn die systematische Aufgabe grundsätzlich dahin näher bestimmt wird, *die Religion aus ihren eigenen letzten Motiven zu verstehen, um so ihren innerreligiösen Wesensbestand zu erfassen.*

Wenn das Erfassen dieses innerreligiösen Wesensbestandes der Religion in den beherrschenden Mittelpunkt der systematischen Aufgabe gerückt wird, dann kann, ja dann muß jenes psychologische Denken die systematische Arbeit leiten. Denn alle sonstigen Arbeitsmittel versagen gegenüber der so gestellten Aufgabe. Die sonst üblichen Verfahrungsweisen der systematischen Arbeit erweisen sich dieser Aufgabe gegenüber gerade am entscheidenden Punkt als unzureichend. Unzureichend ist die dogmatisch-traditionalistische Betrachtung, ebenso unzureichend die spekulativ-rationalistische Betrachtung und gleichfalls unzureichend die bloß historische Betrachtung. Denn keiner dieser Wege bietet die Gewähr, an den innerreligiösen Kerngehalt der Religion wirklich heranzukommen. Und was keine dieser Verfahrungsweisen in ihrer reinen Gestalt und für sich genommen vermag, das leistet auch keine Modifikation und ebenso keine Kombination derselben. *Eine sichere methodische Anweisung zur Auffindung des innerreligiösen Wesensgehaltes ist so nicht zu gewinnen.*

Um sie zu erlangen, muß vielmehr jenes psychologische Denken entschlossenerweise in den Vordergrund gerückt und zur entscheidenden Instanz gemacht werden. Nur so ist ein Verfahren zu gewinnen, das grundsätzlich der Aufgabe entspricht, dem religiösen Bewußtsein zur Klarheit über sich selbst zu verhelfen. Das aber ist offenbar erforderlich, wenn der innerreligiöse Kerngehalt der Religion aufgedeckt werden soll. Dann muß das religiöse Bewußtsein zur Klarheit über sich selbst gebracht werden. Das kann nur geschehen durch ein psychologisches Denken, das aus dem religiösen Grunderlebnis heraus die letzten Motive des religiösen Bewußtseins aufhellt und aufdeckt. Das unter die-

sem Gesichtspunkt auszugestaltende Verfahren ist als religionspsychologisch im engeren Sinne zu bezeichnen. Denn hier wird das die religiöse Ueberzeugung normalerweise bestimmende religiöse Grunderlebnis grundsätzlich zum beherrschenden Prinzip des methodischen Verfahrens gemacht.

Um die Bedeutung dieser Forderung ganz zu verstehen, müssen wir uns die psychologischen Strukturverhältnisse des religiösen Bewußtseins vergegenwärtigen.

Alle religiöse Ueberzeugung erwächst aus dem religiösen Erlebnis. Wie die christlich-religiöse Ueberzeugung aus dem durch Vermittlung der heiligen Schrift zustandekommenden christlich-religiösen Erlebnis herauswächst, so hat alle religiöse Ueberzeugung das religiöse Erlebnis zur Voraussetzung und zur Grundlage. Sie macht dieses Erlebnis für die persönliche Lebenshaltung geltend und dadurch praktisch wirksam. Andrerseits aber sucht die religiöse Ueberzeugung nach einem gedankenmäßigen Ausdruck. Sie muß nach einem solchen suchen, wenn sie festen Bestand haben und von dauernder Wirkung auf die Lebenshaltung sein soll. Denn andernfalls verflattert sie im Ungewissen. Der gedankenmäßige Ausdruck soll die religiöse Ueberzeugung im Sinne der zugrunde liegenden religiösen Erfahrung, des religiösen Grunderlebnisses, präzisieren. Der gedankenmäßige Ausdruck hat also hier keine selbständige Bedeutung; er ist nur Mittel zum Zweck. Wenigstens normalerweise ist es so. Und normalerweise soll sich folglich der gedankenmäßige Ausdruck allein an der religiösen Erfahrung normieren. Aber nun kann es geschehen, daß dies Letztere nicht der Fall ist, daß die Durchführung der Tendenz nicht rein erfolgt. Der gedankenmäßige Ausdruck kann andere Interessen mithereinbringen, Interessen z. B. rein rationaler Art, die an einer rationalen Welterklärung orientiert sind. Dann ist in diesen Momenten der gedankenmäßige Ausdruck nicht mehr der sachgemäße Ausdruck der betreffenden religiösen Ueberzeugung. Und die Korrektur muß dann so erfolgen, daß nach Maßgabe des religiösen Erlebnisses die Reinigung des gedankenmäßigen Ausdrucks vorgenommen wird.

Aber die Sachlage ist noch komplizierter. Denn es kommt noch Folgendes hinzu. Der gedankenmäßige Ausdruck ist auf Einzelvorstellungen angewiesen. Er arbeitet mit Einzelvorstellungen. Solche Einzelvorstellungen sind sein Arbeitsmaterial. Der gedankenmäßige Ausdruck soll eigentlich diese Einzelvorstellungen ganz

seinem Zweck dienstbar machen, soll sie also so verwenden, daß sie den reinen gedankenmäßigen Ausdruck der religiösen Ueberzeugung sicherstellen. Aber nun können wieder diese Einzelvorstellungen durch anderweitige und andersartige Interessen bestimmt sein, oder sie können wenigstens mit anderweitigen und andersartigen Interessen verknüpft sein. Sie können etwa vom Standpunkt eines bestimmten Weltbildes aus entworfen sein und infolgedessen die Beziehung auf dieses bestimmte Weltbild in sich schließen. Solche Vorstellungen stören dann den gedankenmäßigen Ausdruck der religiösen Ueberzeugung; sie stören und beeinträchtigen seine Reinheit. Und nicht nur das. Sondern diese Vorstellungen können dann wieder Anlaß zu einer weiteren Vorstellungsbildung werden, die sich auch noch in den gedankenmäßigen Ausdruck der religiösen Ueberzeugung einmischt, ohne doch direkt mit ihr zu tun zu haben, insofern sie gar nicht durch das religiöse Erlebnis veranlaßt ist, sondern durch Interessen, die ganz ohne Beziehung zum religiösen Erlebnis sind. So zeigt uns dieser Ueberblick vier oder sogar fünf Schichten in der psychologischen Struktur des religiösen Bewußtseins: die Grundschicht des religiösen Erlebnisses, darüber die Schicht der religiösen Ueberzeugung, weiter die Schicht des gedankenmäßigen Ausdrucks der letzteren, und schließlich die Schicht oder genauer die Doppelschicht der Vorstellungsbildung und der Einzelvorstellungen.

Die dieser Einsicht in die psychologischen Strukturverhältnisse des religiösen Bewußtseins entsprechende methodologische Forderung lautet: aus den als religiös bezeichneten Vorstellungen den religiösen Kerngehalt zu erheben, der als reiner gedankenmäßiger Ausdruck derjenigen Ueberzeugung gelten kann, die durch das religiöse Grunderlebnis selbst bedingt ist. Eine an dieser Forderung orientierte und ihr genügende Methode wird rechtmäßig als im engsten und eigentlichsten Sinne religionspsychologisch zu bezeichnen sein. Und so ist das von mir als „religionspsychologische Methode“ beschriebene Verfahren orientiert.

Die religionspsychologische Betrachtung dieser Art kann sich aber nicht im Rahmen empirischer Psychologie halten. Denn das religiöse Bewußtsein, das in seinem innerreligiösen Wesensbe-

stand erfaßt werden soll, ist ja nicht das religiöse Bewußtsein irgendeines bestimmten religiösen Individuums, sondern es ist das religiöse Bewußtsein als solches, das religiöse Bewußtsein in seiner Reinheit, in seiner Unabhängigkeit von allen zufälligen und bloß individuellen Momenten. Und ebenso in Anwendung auf das speziell christliche Gebiet, das Gebiet der christlichen Glaubenslehre: das christliche Bewußtsein, das in seinem innerreligiösen Wesensbestand erfaßt werden soll, ist nicht das religiöse Bewußtsein irgendeines bestimmten einzelnen Christen, sondern es ist das christliche Bewußtsein als solches, das christliche Bewußtsein in seinem reinen und genuin christlichen Bestand [1]).

Daher liegt es nicht etwa so, daß die durch die religionspsychologische Methode gewonnenen Ergebnisse irgendwo empirisch nachgewiesen und belegt werden müßten, als ob sie erst dadurch bestätigt würden. Vielmehr ist das einzig mögliche und allein berechtigte Mittel der Kontrollierung und fortschreitenden Berichtigung jener Ergebnisse die stets neue Anwendung der religionspsychologischen Betrachtung selbst durch möglichst viele verschiedene Subjekte. Auch in dieser Beziehung schließt also die religionspsychologische Methode allerdings bewußterweise einen Zirkel ein. Der „religionspsychologische Zirkel" macht sich auch an diesem Punkt und in dieser Hinsicht geltend. Aber auch das spricht nicht gegen, sondern für die Methode. Denn es entspricht der in der Sache selbst liegenden Schwierigkeit. Diese sachliche Schwierigkeit wird in die Methode mit hineingenommen. Die Methode gibt keine An-

1) Da sich in der christlichen Religion die Religiosität näher als „Glaube" im Sinne des neutestamentlichen πιστεύειν bestimmt, so läßt sich für sie die religionspsychologische Methode auch als „glaubenspsychologische" Methode bezeichnen. Darin kann ich Ihmels durchaus zustimmen und ihm bestätigen, daß er mit der betreffenden Ausführung (Theolog. Literaturblatt 1916, Sp. 379) meine Intention aufs genaueste trifft. Ich würde nur hinzufügen, daß sich das „glaubenspsychologische" Verfahren in wissenschaftstheoretischer und deshalb auch in methodologischer Beziehung der Natur der Sache zufolge der „religionspsychologischen" Betrachtung und Methode wirklich einfügen muß. Daß sich aber andrerseits auch meine Forderung sorgfältigster Beachtung der spezifischen Eigenart der christlichen Religion meiner religionspsychologisch orientierten Gesamtbetrachtung aufs beste einfügt und daher den von Ihmels in dieser Hinsicht geltend gemachten Bedenken nicht unterliegt, wird die obige Erörterung gezeigt haben.

weisung, die sachliche Schwierigkeit durch irgendeinen Kunstgriff angeblich auszuschalten, wohl aber die Anweisung, sie durch methodische Arbeit allmählich mehr und mehr zurückzudrängen.

Daß die religionspsychologische Methode nicht im Rahmen empirischer Psychologie verbleibt, kommt auch darin zum Ausdruck, daß sie das Wahrheitsinteresse des religiösen Bewußtseins als methodische Instanz berücksichtigt und für die Ausgestaltung der Methode maßgebend sein läßt. Denn die Forderung, aus den empirisch gegebenen religiösen Vorstellungen den religiösen Kerngehalt zu erheben, der als reiner gedankenmäßiger Ausdruck derjenigen religiösen Ueberzeugung entspricht, die durch das religiöse Grunderlebnis bedingt ist, beruht auf der Geltendmachung des Wahrheitsinteresses des religiösen Bewußtseins. Diese Forderung hätte keinen Sinn und keine Berechtigung, wenn nicht ein besonderer Wahrheitswert der im religiösen Grunderlebnis betätigten religiösen Motive vorausgesetzt würde. Und auch die Betonung des zwischen dem religiösen und dem metaphysischen Bewußtsein bestehenden Beziehungsverhältnisses ist im Hinblick auf das religiöse Wahrheitsinteresse erfolgt. Die beiden gemeinsame Tendenz zum Transzendenten hin ist beidemal durch das Streben nach Wahrheit bedingt. Doch ist das Wahrheitsinteresse des religiösen Bewußtseins unserem ganzen Gedankengang nach zunächst durchaus als rein religiöses zu fassen. Es ist das innerreligiöse Wahrheitsinteresse, das zunächst allein in Frage kommt. Dies innerreligiöse Wahrheitsinteresse bezieht sich auf die Wahrheit im Sinne des religiösen Glaubens oder der religiösen Ueberzeugung. Es gilt der Wahrheit, die für die religiöse Ueberzeugung Wahrheit ist. Dagegen kommt die Beurteilung dieser Wahrheit durch rationale Erkenntnis zunächst gar nicht in Betracht. Sie bleibt — wissenschaftstheoretisch angesehen — dem letzten, übergreifenden religionsphilosophischen Urteil vorbehalten.

Und dies Wahrheitsinteresse ist also in der religionspsychologischen Methode als methodisches Prinzip in entscheidender Weise wirksam, wodurch der Rahmen empirischer Psychologie durchbrochen wird. Gegen diesen Sachverhalt richtet sich nun aber auch wieder die Polemik Traubs.

Und zwar setzt Traub in dieser Beziehung bei dem von mir aufgestellten Satz ein, für die logische Struktur des religiösen Bewußtseins sei das Wahrheitsinteresse das wichtigste Moment

(S. 98 ff.). Dieser Satz begründet im Zusammenhange meines Buches die von mir dem Wahrheitsinteresse für die Ausgestaltung der religionspsychologischen Methode zuerkannte Bedeutung. Dieser Satz wird aber von Traub bestritten. In der Argumentation, die Traub zu dem Zweck vorträgt, fällt nun zunächst eine formale Ungenauigkeit auf, die doch sachlich sehr bedeutsam ist. Während nämlich Traub vorher meinen Satz richtig und vollständig wiedergegeben hat, läßt er zu Beginn der polemischen Argumentation den Begriff „logisch" fort und spricht allgemein von der „Struktur des religiösen Bewußtseins", nicht, wie mein Satz es tut, von der „logischen Struktur" desselben. Dadurch wird vorübergehend der Anschein erweckt, als sei nicht von der logischen, sondern von der psychologischen Struktur des religiösen Bewußtseins die Rede. Und daraufhin wird dann von Traub als angebliche Konsequenz meines Satzes die Forderung aufgestellt, das Wahrheitsinteresse müßte in seiner das religiöse Leben beherrschenden Stellung überall empirisch in die Erscheinung treten, auch auf den untersten Stufen des religiösen Lebens.

Dies Letztere ist nun gewiß nicht der Fall. Aber das erklärt sich sehr einfach daraus, daß auf jenen Stufen die logische Struktur des religiösen Bewußtseins noch unklar und verworren bleibt. Empirisch fällt ja dort die Religion sehr vielfach mit Magie und Mythologie zusammen oder geht wenigstens in sie über. Fragt man aber nach dem Kriterium für die Unterscheidung dieser Größen, so führt die Untersuchung auf Momente, die unter dem Gesichtspunkt der logischen Struktur auf das religiöse Wahrheitsinteresse hinweisen. Gerade deshalb ist das Studium der primitiven Religion, das leider bei uns viel zu sehr vernachlässigt worden ist, so bedeutsam und lehrreich.

Ihre Zuspitzung erhält die ganze Frage aber erst für den Bereich der höheren Religionen. Daß in den höheren Religionen das Wahrheitsinteresse konstitutive Bedeutung habe, gibt auch Traub zu. Gleichwohl bestreitet er auch hier meine These. Er behauptet, diese These beruhe auf einer unberechtigten Uebertreibung, sofern sie ohne zureichenden Grund die „konstitutive Bedeutung" in eine „beherrschende" oder „übergeordnete" Stellung umsetze. Als konstitutives Moment könne das Wahrheitsinteresse doch einem andern gleichfalls konstitutiven Moment untergeordnet sein.

Traub verweist in diesem Zusammenhang auf die zwischen E.

Pfennigsdorf und mir verhandelte Kontroverse. Auch Pfennigsdorf hat meine These bestritten, das Wahrheitsinteresse sei für die logische Struktur des religiösen Bewußtseins das wichtigste Moment [1]). Und zwar spielt Pfennigsdorf ihr gegenüber das Lebensinteresse des religiösen Bewußtseins aus. Meine These, behauptet er, ordne fälschlich das Wahrheitsinteresse des religiösen Bewußtseins seinem Lebensinteresse über, während es demselben vielmehr unterzuordnen sei. Denn das Lebensinteresse sei das primäre Interesse des religiösen Bewußtseins, das Wahrheitsinteresse im Verhältnis zu ihm das sekundäre. Meine These bedeute also die Ueberordnung des Sekundären über das Primäre. Ebendeshalb sei sie als falsch zurückzuweisen. Dieser Argumentation Pfennigsdorfs hatte ich u. a. entgegengehalten, sie sei deshalb irrig, weil das Lebensinteresse und das Wahrheitsinteresse des religiösen Bewußtseins gar nicht im Verhältnis der Ueberordnung und Unterordnung zueinander ständen; von primär und sekundär könne hier rechtmäßig gar keine Rede sein. Das Lebensinteresse der Religion sei zugleich auch Wahrheitsinteresse und es werde als spezifisch religiös erst dadurch bestimmt, daß es zugleich den Charakter des Wahrheitsinteresses trage. Es seien nur zwei verschiedene Gesichtspunkte der Betrachtung, die durch die Begriffe des Lebensinteresses und des Wahrheitsinteresses der Religion hervorgehoben werden. Deshalb bleibe es dabei, daß für die Frage nach der logischen Struktur des religiösen Bewußtseins der Gesichtspunkt des Wahrheitsinteresses der eigentlich entscheidende sei, denn hier komme das Lebensinteresse der Religion in seinem Charakter als Wahrheitsinteresse in Betracht.

Traub stellt sich nun in dieser Kontroverse nicht einfach und rückhaltlos auf die Seite Pfennigsdorfs, sondern er will eine mittlere Stellung einnehmen. Er stimmt mir gegen Pfennigsdorf — wenigstens hypothetisch — darin zu, daß das Lebensinteresse und das Wahrheitsinteresse der Religion nicht im Verhältnis von Ueberordnung und Unterordnung stehen. „Vielleicht", schreibt er, „hat Wobbermin hiermit Recht." Aber gerade deshalb soll es dann auch unberechtigt sein (für die Frage nach der logischen Struktur des religiösen Bewußtseins), den Gesichtspunkt des Wahrheitsinteresses zum entscheidenden zu machen. Die in Klammern gesetzten Worte habe ich gleichzeitig doch durch

1) E. Pfennigsdorf, Religionspsychologie und Apologetik, Leipzig 1912.

Sperrdruck hervorheben lassen, weil für die Beurteilung der ganzen Streitfrage alles gerade auf sie ankommt. Eingeklammert aber habe ich sie, weil sie in Traubs Gedankenführung völlig unberücksichtigt geblieben sind. Wenn einmal zugestanden wird, daß das Lebensinteresse und das Wahrheitsinteresse der Religion nicht im Verhältnis der Ueberordnung und Unterordnung zueinander stehen, daß also das Wahrheitsinteresse nicht grundsätzlich dem Lebensinteresse untergeordnet und unterzuordnen ist, dann muß auch das Andere zugestanden werden, daß für die Frage nach der logischen Struktur des religiösen Bewußtseins der Gesichtspunkt des Wahrheitsinteresses der entscheidende ist. Denn dann erhält das Lebensinteresse gerade für die Frage nach der logischen Struktur des religiösen Bewußtseins den Charakter des Wahrheitsinteresses.

Bestreiten läßt sich diese Bedeutung des religiösen Wahrheitsinteresses nur vom Standpunkt der entschlossenen und bedingungslosen Unterordnung des Wahrheitsinteresses der Religion unter ihr Lebensinteresse, wie ihn Pfennigsdorf vertritt. Daß aber dieser Standpunkt schlechterdings unhaltbar ist, scheint mir unbestreitbar zu sein, und das scheint auch Traub zugeben zu wollen. Wie ist denn von jenem Standpunkt aus die Konsequenz der Feuerbachschen Religionsbetrachtung anders als durch Künstelei zu vermeiden? Oder wie ist von jenem Standpunkt aus ein Unterscheidungsmerkmal zwischen Religion und Magie, zwischen religiösem und magischem Verhalten aufzuzeigen? Der Unterschied könnte dann nur in der auf Seiten der religiösen Position zu findenden besseren rationalen Einsicht in die das Lebensinteresse hemmenden oder fördernden Bedingungen gesehen werden, müßte also ganz im Sinne der Frazerschen Theorie bestimmt werden. Aber erweist sich nicht die Frazersche Theorie gerade durch diese Annahme als eine gewaltsame Konstruktion, die der wirklichen lebendigen Religion in keiner Weise gerecht wird? Wenn über diesen Sachverhalt noch so große Meinungsverschiedenheit herrscht, so scheint mir das darin begründet zu sein, daß man das Wahrheitsinteresse, das in Frage steht, nicht scharf und sicher als rein religiöses, als innerreligiöses faßt, sondern es sogleich mit dem Interesse rationaler Wahrheitserkenntnis unterschiedslos verquickt. Berücksichtigt man ernstlich den rein innerreligiösen Charakter des religiösen Wahrheitsinteresses, dann wird nicht zweifelhaft sein können, daß

für die logische Struktur des religiösen Bewußtseins dies Wahrheitsinteresse das entscheidende Moment ist.

Indes Traubs Polemik greift noch weiter. Auch wenn meine These über die logische Struktur des religiösen Bewußtseins und über die Bedeutung des religiösen Wahrheitsinteresses für dieselbe berechtigt wäre, auch dann, behauptet er, würde doch jedenfalls die Art, wie ich diesen Sachverhalt für die Gestaltung der religionspsychologischen Methode verwerte, unberechtigt sein. Denn auch die von mir für die Ausgestaltung der religionspsychologischen Methode geforderte Berücksichtigung des Wahrheitsinteresses verbleibe ganz im Rahmen der empirischen Psychologie. Sie führe in keiner Weise über die bloß empirisch-psychologische Betrachtung hinaus und könne daher auch das von mir gesuchte Mittelglied zwischen der bloßen Tatsachenforschung und der kritischen Beurteilung nicht ergeben. „Das ganze Verfahren ist noch durch und durch (empirische) [1]) Psychologie", erklärt Traub mit betontem Nachdruck. Und er bekräftigt dann bald darauf diesen Ausspruch, indem er ihn in etwas anderer Wendung wiederholt: „das Verfahren als Ganzes ist eben (empirische) [1]) Psychologie". Wenn ich in der an dem religiösen Wahrheitsinteresse orientierten religionspsychologischen Methode eine über den Rahmen des Empirischen hinausführende Betrachtung sehe, so beruhe das auf einer Verwechselung des psychologischen und des kritischen Gesichtspunktes.

Aber ist hier die Verwechselung nicht vielmehr auf Seiten Traubs? Daß das Wahrheitsinteresse des religiösen Bewußtseins auch von der empirisch-psychologischen Betrachtung zu berücksichtigen ist, soweit es als rein tatsächliches in Betracht kommt und zu erforschen ist, das habe auch ich nicht bestritten, vielmehr mit größter Entschiedenheit selbst geltend gemacht. Aber darum handelt es sich ja auch gar nicht. Sondern darum, daß das Wahrheitsinteresse als methodisches Prinzip verwertet wird, nämlich als methodisches Prinzip für die Analyse der Ausdrucksformen des religiösen Bewußtseins in dem vorher näher besprochenen Sinne. Erst das ist ja das an diesem Punkte für die religionspsychologische Methode charakteristische Moment. Daß aber solche Verwertung

1) S. 100 — Den Begriff „empirisch" habe ich beidemal zur Verdeutlichung der Problemlage, aber durchaus im Sinne der Traubschen Beweisführung eingesetzt.

des Wahrheitsinteresses als methodischen Prinzips über den Rahmen empirischer Psychologie hinausführt, das scheint mir nach wie vor selbstverständlich zu sein.

Das wird auch durch die Ausführung Traubs nicht widerlegt, sondern nur bestätigt. Denn Zweierlei, was für die Streitfrage von Bedeutung ist, gibt Traub wenigstens je für sich zu. Nimmt man aber beides zusammen und setzt es in Beziehung zueinander, so ergibt sich, scheint mir, die Berechtigung meiner, nicht seiner Auffassung. Traub erkennt einerseits an, daß es „eine Analyse unter dem Gesichtspunkt des Wahrheitsinteresses" ist, die in der religionspsychologischen Methode in Frage steht. Andrerseits sagt er im Hinblick auf meine These, das Wahrheitsinteresse sei (als methodisches Prinzip)[1] ein transzendentaler Gesichtspunkt: „natürlich ist er ein transzendentaler; nämlich dann, wenn er als der übergeordnete geltend gemacht wird". Nun — die „Analyse unter dem Gesichtspunkt" des Wahrheitsinteresses macht doch eben diesen Gesichtspunkt zum übergeordneten! Es scheint mir daher ein Selbstwiderspruch zu sein und auf einer Verwechslung der Gesichtspunkte zu beruhen, wenn Traub trotzdem die Behauptung aufstellt: „Die Analyse unter dem Gesichtspunkt des Wahrheitsinteresses ist eine rein psychologische (d. h. empirisch-psychologische) Aufgabe".

Und dies Urteil wird noch weiter bestätigt, wenn man hinzunimmt, was Traub selbst zur genaueren Bestimmung des in Frage stehenden Wahrheitsinteresses sagt. Ausdrücklich lenkt er die Aufmerksamkeit darauf, daß es sich im Sinne der religionspsychologischen Methode nicht um das individuelle Wahrheitsinteresse einzelner frommer Subjekte handelt, sondern „um die Herausstellung der für die religiöse Gedankenwelt selbst entscheidenden Motive und Tendenzen", wie das ja denn auch die von mir im voraus durchgeführten Beispiele konkreter Anwendung der religionspsychologischen Methode auf die Wunderfrage[2] und die Reich-Gottes-Frage[3] ganz deutlich zeigen. Indes auch dieser von ihm selbst vollzogene Hinweis hindert Traub nicht, seine Behauptung zu

1) Diese Worte sind von mir wieder zur Verdeutlichung, aber durchaus im Sinne der betreffenden Gedankenführung hinzugesetzt.

2) Zum Streit um die Religionspsychologie, S. 75 ff.; vgl. auch Systematische Theologie usw. Bd. 1 S. 397 ff.

3) Systematische Theologie usw. Bd. 1 S. 438 ff.

wiederholen, die bezeichnete Aufgabe gehöre zur Kompetenz der empirischen Psychologie und verbleibe also im Rahmen empirisch-psychologischer Betrachtung.

Aber an diesem Punkt erhält nun auch der vorher schon aufgezeigte innere Widerspruch eine kaum noch überbietbare Verschärfung und Zuspitzung. Wenn die methodische Arbeit ausgesprochenerweise nicht dem religiösen Bewußtsein einzelner frommer Subjekte gilt, sondern dem religiösen Bewußtsein als solchem und seiner religiösen Gedankenwelt, so soll sie gleichwohl im Rahmen empirischer Psychologie verbleiben oder auch nur verbleiben können? Denn die „religiöse Gedankenwelt selbst", die ausdrücklich von dem religiösen Bewußtsein einzelner Frommer unterschieden wird, ist doch die religiöse Gedankenwelt, die dem religiösen Bewußtsein als solchem entspricht. Die auf diese religiöse Gedankenwelt gerichtete methodische Arbeit ist also nach Traub empirisch-psychologischer Art. Sofern sie nämlich nicht ausdrücklich die Frage nach der Geltungsberechtigung aufwirft und behandelt, ist und bleibt sie nach Traub empirisch-psychologischer Art und muß sich daher in ihrem methodischen Charakter ausschließlich durch die Grundsätze empirischer Psychologie bestimmen lassen.

Der innere Widerspruch, in den sich Traub an diesem Punkt verwickelt, ist so groß, daß man sich unwillkürlich fragen muß, wodurch eine derartige widerspruchsvolle Auffassung veranlaßt ist. Erst das Eingehen auf diese Frage wird uns in die letzte Tiefe des ganzen Streites führen.

In der zuletzt besprochenen Ausführung Traubs wirkt sich nämlich die Gesamtposition aus, die er der religionspsychologischen Methode entgegenstellt und von der aus er Kritik an ihr übt. Diese Gesamtposition läßt sich in aller Kürze dahin charakterisieren, daß sie die theologisch-systematische Arbeit grundsätzlich an der Unterscheidung der (empirisch-)psychologischen und der kritischen Fragestellung als der quaestio facti und der quaestio iuris orientiert, und zwar so, daß sie dieselbe ebenso grundsätzlich auf diese doppelseitige Fragestellung beschränkt.

„Die Betrachtung der Religion", sagt Traub, „kann unter doppeltem Gesichtspunkt erfolgen. Ich kann sie betrachten als psychologische Tatsache und ich kann sie betrachten als geltende

Wahrheit. Der Psychologe kann über ihren Geltungswert nichts aussagen. Wenn er sie für Illusion erklärt, begeht er denselben Fehler, wie wenn er sie für Wahrheit erklärt" (S. 96).

Diese Sätze sind in sich selbst unbestreitbar. Ausdrücklich hebt denn auch Traub hervor, daß sie die ihm und mir gemeinsame Auffassung darstellen. Der Unterschied ist aber der, daß Traub in der Einsicht, die diese Sätze zum Ausdruck bringen, eine hinreichende Anweisung für die methodische Durchführung der Arbeit sieht, die in der systematischen Theologie zu leisten ist, während ich eben dies aufs entschiedenste bestreite. Immer zieht sich Traub gerade an den entscheidenden Punkten der Diskussion auf jene Unterscheidung zurück. Eine saubere Abgrenzung der beiden Gebiete gegeneinander und die gewissenhafte Vermeidung jeder Grenzüberschreitung von beiden Seiten her soll das Prinzip sein, das die theologische Arbeit in der Systematik zu leisten habe und das ihren Erfolg gewährleiste. Grundsätzliche Beschränkung auf die Tatsachenforschung auf der einen Seite, ebenso grundsätzliche Beschränkung auf die Geltungsfrage auf der andern Seite wird demgemäß überall als notwendige Vorbedingung für die Erledigung etwa auftretender Schwierigkeiten gefordert. Man muß, um die Sache richtig zu treiben, jeweilig einen bestimmten Gesichtspunkt einhalten und demgemäß die ihm entsprechende richtige Fragestellung treffen.

Aber das Prinzip der Arbeitsteilung, das gewiß von unschätzbarem methodischem Wert ist, solange es nicht selbst überschätzt wird, wird in dem Augenblick ein sehr zweischneidiges und zweifelhaftes Werkzeug, wo es zum letzten methodischen Grundsatz erhoben wird. Nein, über der Trennung der Arbeitsgebiete und Arbeitsmethoden muß ihre Verbindung, ihre Beziehung aufeinander und ihr Beziehungsverhältnis zueinander stehen. Der wichtigste methodische Grundsatz der theologischen Systematik muß dieser Aufeinanderbeziehung gelten. Er muß die Anweisung geben, in methodisch durchführbarer und kontrollierbarer Weise von der einen Arbeitsleistung zu der andern zu gelangen. Er muß also die Frage beantworten: Wie erhält man überhaupt die Möglichkeit, über Geltungswert und Wahrheit der Religion wissenschaftlich zu verhandeln?

Diese Frage stellt die religionspsychologische Methode und

sucht sie zu beantworten. Deshalb ist es ihr gegenüber nicht damit getan, nur immer wieder auf die Zweiheit der Gebiete und die Verschiedenartigkeit der Betrachtungsweisen zu pochen. Denn damit bleibt man hinter dem ganzen Ansatz der Problemstellung zurück. Diese Problemstellung setzt gerade da ein, wo jene Betrachtung aufhört.

Die Antwort auf die genannte Frage sucht die religionspsychologische Methode dadurch zu geben, daß sie zeigt, wie sich zunächst in methodischer Arbeit das auffinden läßt, was im Sinne der Religion selbst als Wahrheit in Anspruch genommen und Geltung beanspruchen darf. Denn das muß doch zunächst herausgearbeitet werden, wenn über Geltungswert und Wahrheit der Religion wissenschaftlich verhandelt werden soll. Die religionspsychologische Methode will nicht selbst ohne weiteres die abschließende Wahrheitsfrage inbezug auf die Religion beantworten, aber sie will die Möglichkeit beschaffen, methodisch-wissenschaftlich zu dieser Frage Stellung zu nehmen. Die Zweiheit der Gebiete und die Verschiedenartigkeit der Betrachtungsweisen wird also in der Problemstellung der religionspsychologischen Methode nicht übersehen, sondern gerade vorausgesetzt, aber die Problemstellung selbst gilt der übergreifenden Einheit, nämlich der Größe, die Gegenstand aller Religionswissenschaft ist, der Religion als solcher. Diesen Ansatz der ganzen Problemstellung berücksichtigt Traubs Position nicht.

Das wird noch deutlicher, wenn wir die Auffassung, die Traub der religionspsychologischen Methode entgegenstellt, genauer ins Auge fassen. „Die Betrachtung der Religion", heißt es, „kann unter doppeltem Gesichtspunkt erfolgen; ich kann sie betrachten als psychologische Tatsache und ich kann sie betrachten als geltende Wahrheit." Das soll demnach der oberste Orientierungspunkt für alle theologische Systematik — und damit dann also schließlich für alle theologische Arbeit, ja für alle Religionswissenschaft überhaupt — sein, daß die Religion unter doppeltem Gesichtspunkt betrachtet werden kann. Indes — „hier stock ich schon". Ist denn, was hier in doppelter Richtung als Gegenstand der theologischen Arbeit bezeichnet wird, eine ohne Weiteres gegebene oder wenigstens ohne Weiteres zu fassende Größe? Nach Traubs Darlegung könnte es fast scheinen, als sei diese Frage wie selbstverständlich

zu bejahen. Denn er lenkt die Aufmerksamkeit gar nicht auf sie. Ist aber die Aufmerksamkeit einmal auf sie gelenkt, dann muß sie mit aller Bestimmtheit vielmehr verneint werden.

Und dann ergibt sich sofort die übergreifende Bedeutung dieser Frage für alle Religionswissenschaft.

Nur im Hinblick auf diese Frage ist Sinn und Abzweckung der religionspsychologischen Methode zu verstehen. Denn die religionspsychologische Methode orientiert alle religionswissenschaftliche und theologische Arbeit an dieser Frage. Daß aber diese Frage wirklich solche übergreifende Bedeutung beanspruchen darf oder vielmehr beanspruchen muß, das wird nicht geleugnet werden können, wenn man einmal auf sie zu achten gelernt hat. Es ist — in positiver Wendung — die Frage nach dem **spezifisch Religiösen**. Also die Frage nach dem, was für die empirisch als Religion oder religiös bezeichneten Phänomene das Kriterium liefert, sie rechtmäßig so zu benennen. Denn nichts Anderes ist ja für die religionswissenschaftliche Arbeit ohne Weiteres gegeben und zu fassen, als die Phänomene, die empirisch jenen Namen tragen. Daß sie ihn sehr oft unrechtmäßiger- und noch öfter zweifelhafterweise tragen, muß jeder zugeben, der praktisch und theoretisch auf dem Gebiet der Religion arbeitet, sobald er die Frage überhaupt stellt.

Die praktische Arbeit ist vielleicht in noch höherem Maße geeignet, den Blick dafür zu schärfen, als die theoretische. Wenigstens drängt sich mir bei der mich gegenwärtig fast vollständig in Anspruch nehmenden praktischen Arbeit der Lazarett-Seelsorge dieser Sachverhalt noch stärker auf, als ich es bereits bei Uebernahme derselben infolge der ganzen Orientierung meines theologischen Denkens von vornherein erwartet hatte. Jedenfalls ist für die praktische Arbeit die Frage nach dem spezifisch Religiösen die letztlich entscheidende. Und auch das bestätigt die praktische Arbeit jeden Tag von neuem aufs eindringlichste, daß sich die speziellere Wendung der Frage, nämlich die nach dem **spezifisch Christlichen** jener weiteren nach dem spezifisch Religiösen unterordnet und nur in solcher Unterordnung praktisch zu behandeln ist. Die Frage nach dem spezifisch Christlichen wiederholt nicht nur für das engere Gebiet jene Frage, sondern sie weist zugleich auch immer auf die weitere Frage selbst

zurück. In der Frage nach dem spezifisch Religiösen konzentriert sich also die ganze Schwierigkeit.

Wie vermag man nun dieser Schwierigkeit zu Leibe zu rücken, wenn man zum alles beherrschenden und zureichenden Grundsatz der Arbeit jene Unterscheidung der „zwei" Gesichtspunkte und „zwei" Betrachtungsweisen macht? Man könne, heißt es, die Religion betrachten als psychologische Tatsache und man könne sie andrerseits betrachten als geltende Wahrheit.

Um die Religion als geltende Wahrheit betrachten und durch solche Betrachtungsweise über „ihren Geltungswert" entscheiden zu können, müßte eigentlich bekannt sein, welche Größe auf ihren Geltungswert untersucht werden soll. Die Behandlung der Frage nach dem spezifisch Religiösen wird also hier bereits vorausgesetzt. Aber auch die andere der beiden Betrachtungsweisen kann diese Frage nicht beantworten. Daß dies Urteil unvermeidlich ist, wird in der Erörterung Traubs allerdings dadurch etwas verschleiert, daß er diese Betrachtungsweise gewöhnlich als „psychologische" bezeichnet. Diese Bezeichnung ist aber ungenau. Genauer müßte jene Betrachtungsweise die empirische genannt werden. Und sollte sie inhaltlich näher bestimmt werden, so müßte das durch den Doppelbegriff „historisch-psychologisch" geschehen. Denn es ist die historisch-psychologisch arbeitende Tatsachenforschung, um die es sich dabei handelt. Und zwar diese historisch-psychologische Tatsachenforschung so, daß das historische Moment das ausschlaggebende ist. Die psychologische Betrachtung ordnet sich der historischen durchaus ein und unter; sie ist hier nur Hilfsmittel der historischen Beurteilung. In methodischer Hinsicht ist also der historische Charakter dieser Forschung maßgebend. Das gilt wenigstens im Großen und Ganzen, vorbehaltlich einzelner Fälle, von denen hernach die Rede sein soll. Historische Forschung vermag aber natürlich nicht, die Frage nach dem spezifisch Religiösen zu beantworten, sie vermag nicht, herauszuarbeiten, was an den geschichtlich unter dem Namen „Religion" vorliegenden Erscheinungen wirkliche Religion ist, was rechtmäßig „Religion" oder „religiös" genannt werden darf. Darüber ist auf historischem Wege und mit historischen Mitteln nicht zu entscheiden, weil sich kein historisches Kriterium dafür auffinden läßt.

Diesen Sachverhalt bestreitet nun auch Traub nicht geradezu, aber er verdunkelt ihn. Das zunächst schon dadurch, daß er die

Frage direkt nicht stellt, wovon schon die Rede war. Sodann aber auch dadurch, daß er über die Urteilskompetenz des „Historikers" eine Erörterung anstellt, die irreführend wirkt. Er behauptet, ich übertreibe den Abstand zwischen Religionsgeschichte und Religionsbewertung, und weist darauf hin, daß „der Historiker", beispielsweise „der Lutherbiograph" auch Untersuchungen anstellen werde, die sich wenigstens in der Richtung auf die Religionsbewertung bewegen (S. 106). Das stelle ich natürlich nicht in Abrede und mache das auch solchem Historiker nicht etwa zum Vorwurf, ganz im Gegenteil, ich rechne es ihm zum besonderen Verdienst an. Aber das stelle ich in Abrede, daß der betreffende Historiker dabei rein nach „historischen" Prinzipien arbeitet und nach „historischen" Kriterien urteilt. Ein solcher Forscher ist dann eben nicht bloß Historiker, er ist selbst in irgend einem Maße Systematiker.

Hier aber handelt es sich um die Forschungs- und Arbeitsprinzipien als solche, und inbezug auf sie kann meines Erachtens der Abstand nicht übertrieben, sondern nur — je schärfer, desto besser — klargestellt werden. Mit historischen Mitteln läßt sich die Frage nach dem spezifisch Religiösen nicht entscheiden.

Soviel über die empirische Betrachtungsweise Traubs, sofern sie als historisch-psychologische überwiegend durch das historische Moment bestimmt wird. Immerhin ist diese empirische Betrachtungsweise auch in der Form der vorwiegend oder rein psychologischen zu berücksichtigen. Aber auch die empirisch-psychologische Betrachtungsweise vermag die Frage nach dem spezifisch Religiösen nicht zu beantworten. Denn sie kann ja immer nur die empirisch gegebenen und als Religion bezeichneten Erscheinungen nach empirisch-psychologischen Prinzipien bearbeiten. Was an diesen Erscheinungen rechtmäßig als Religion oder religiös gelten darf, kann sie also von sich aus nicht ermitteln. Wie Traub an diesem Punkt urteilt, ist aus seiner Darlegung nicht zu ersehen, obgleich derselbe im Rahmen seiner Betrachtung der eigentlich entscheidende sein müßte, da er ja die ganze empirische Betrachtungsweise gerade unter den psychologischen Gesichtspunkt stellt. Zwei andere Autoren aber, mit deren Gesamtposition sich Traubs Auffassung nach seiner eigenen Erklärung aufs engste berührt, H. Faber [1]) und W. Stählin [2]), haben zu jener Frage ausdrücklich

1) H. Faber, Das Wesen der Religionspsychologie und ihre Bedeutung

Stellung genommen. Und zwar so, daß beide sie bejahen, sie rund, klar und bedingungslos bejahen. Auf empirisch-psychologischem Wege sei das spezifisch Religiöse zu erfassen. Schon in meiner von Traub herangezogenen Besprechung des Faberschen Buches hatte ich auf diesen Punkt den Finger gelegt und ihn als das hic Rhodus hic salta der ganzen Streitfrage herausgehoben. Ist also Traubs Schweigen als Zustimmung zu der These Fabers anzusehen?

Uebrigens ist die unsichere Stellung, die Traub hier einnimmt, dadurch mitbedingt, daß er die religionswissenschaftliche Orientierung der theologischen Aufgabe zurückschiebt und sich in concreto auf die isoliert genommene spezielle christliche Dogmatik beschränkt. Von dieser sagt er, sie habe die Aufgabe, den Inhalt des christlichen Glaubens zu entfalten und seine Wahrheit zu begründen. Und hier fügt nun Traub ausdrücklich hinzu, beides sei nicht eine empirisch-psychologische, sondern eine normativ-kritische Aufgabe. Daß er so auch über die an erster Stelle genannte Aufgabe der Entfaltung des christlichen Glaubens urteilt, ist sehr beachtenswert. Wird aber damit auch die Frage nach dem spezifisch Christlichen als eine nicht empirisch-psychologische bezeichnet? In dieser Hinsicht fehlt bei Traub wieder eine eindeutige Antwort. Denn schon die Art, wie die erste der beiden Aufgaben definiert wird, ist nicht eindeutig. Was bedeutet die Forderung, „den Inhalt des christlichen Glaubens" zu entfalten? Wie ist hier der Begriff „Inhalt" zu verstehen, und in welchem Verhältnis steht er zu dem christlichen Glauben selbst? Fällt der Inhalt mit dem Wesen des christlichen Glaubens zusammen oder ist er etwas Besonderes neben ihm? Setzt die Aufgabe, den Inhalt des christlichen Glaubens zu entfalten, die Kenntnis des christlichen Glaubens voraus? Ist Letzteres der Fall, dann ist die Gewinnung dieser Erkenntnis die Voraussetzung für die nachfolgende Entfaltung des Inhalts. Dann müßte aber vor allem gerade die Methode, jene Erkenntnis zu gewinnen, aufgezeigt werden. Damit ständen wir wieder vor der Frage nach dem spezifisch Christlichen.

---

für die Dogmatik. Tübingen 1913. Vgl. besonders die programmatische Entscheidung S. 54.

2) W. Stählin, Archiv für Religionspsychologie, Bd. I (1914), S. 279 ff. Vgl. auch meine im zweiten Band des Archivs erscheinende Auseinandersetzung mit Stählin.

Auf eben diese Frage kommen wir aber auch, wenn erst die Entfaltung des Inhalts erkennen lehrt, was christlicher Glaube überhaupt ist. Beidemal kommen wir also zurück zur Frage nach dem spezifisch Christlichen.

Und diese Frage weist auf die andere nach dem spezifisch Religiösen zurück. So ergibt sich immer wieder, daß diese Frage die Grund- und Hauptfrage aller religionswissenschaftlichen und theologischen Arbeit ist. Auch bestätigt an diesem entscheidenden Punkt Traubs Position geradezu die von ihm selbst so heftig bestrittene *Notwendigkeit einer methodischen Vermittlung zwischen der Tatsachenforschung und der abschließenden Religionskritik.*

Denn was nach der Konsequenz seines vorher genannten Urteils ein Geschäft der Kritik ist, soll nach der von ihm gleichzeitig befürworteten Ansicht Fabers und Stählins ein Geschäft empirischer Psychologie sein! Es ist in Wirklichkeit weder das Eine noch das Andere. Sondern die besondere Aufgabe erfordert auch ein besonderes methodisches Verfahren, das als psychologisches *zugleich* kritisch orientiert ist, sofern es vom religiösen Wahrheitsinteresse aus das spezifisch Religiöse zu erfassen sucht. *Sie erfordert also ein im eigentlichen Sinne religionspsychologisches Verfahren.*

Es genügt mir einstweilen, wenn die Diskussion über die religionspsychologische Methode die Fragestellung nach dem spezifisch Religiösen auf den Schild erhebt. Denn diese Fragestellung nötigt dazu, allen Dogmatismus ebensowohl wie alle Rationalisierung der Religion grundsätzlich abzulehnen, und sie lehrt doch den Relativismus, sei er historistischer oder psychologistischer Art, (zwar nicht durch irgend einen Kunstgriff, wohl aber) in methodischer Arbeit zu überwinden. Gerade diese doppelseitige Tendenz ist aber für die religionspsychologische Methode maßgebend.

Daß die Bemühung, diese doppelseitige Tendenz geschlossen zur Durchführung zu bringen, sich für ihr Recht und ihren gut evangelisch-reformatorischen Charakter auch auf den Theologen berufen kann, dem dieser ganze Jahrgang der Zeitschrift für Theologie und Kirche gewidmet ist, denke ich mit gutem Grunde behaupten zu dürfen.

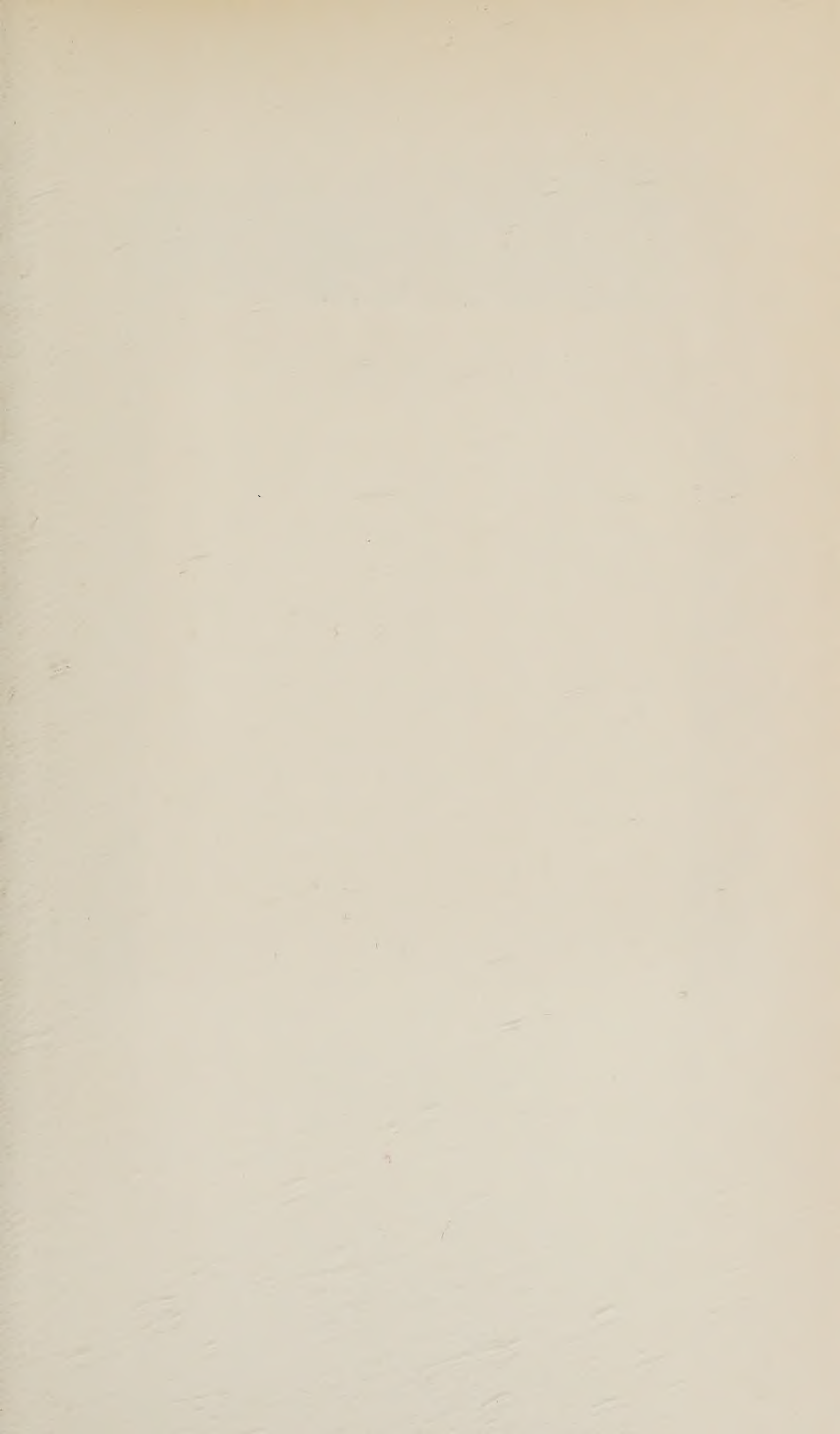
Namenregister

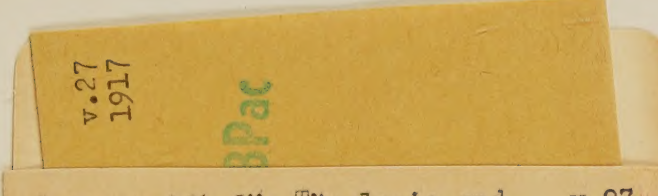
zum 27. Jahrgang 1917.

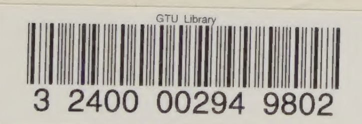
Verzeichnis der Mitarbeiter.








v.27
1917


GTU Library
3 2400 00294 9802

